INSTITUTIONES

PHILOSOPHIAE MORALIS

INSTITUTIONES

PHILOSOPHIAE MORALIS

AUCTORE

AUGUSTO FERRETTI

E SOCIETATE IESU

IN PONTIFICIA UNIVERSITATE GREGORIANA

PHILOSOPHIÆ PROFESSORE

VOLUMEN I.

ROMAE

TYPIS MARII ARMANNI

Piazza delle Terme N. 4.

1887

Non una me ratio permovit, ut Institutiones Philosophiae Moralis, quas primum in Facultate Theologica Pictaviensi, tum in Collegio Lavalliensi praelegeram, nunc vero in Pontificio hoc Lyceo Gregoriano a pluribus iam annis praelego, romanis typis vulgarem. Hoc enim in primis a me postularunt antiquiores alumni, quorum vota nec negligenda neque aspernanda putavi: praeterea ipsa res opportuna maxime mihi visa fuit, ut et in praesens et in posterum discipulorum commodo atque utilitati servirem.

Porro in his Institutionibus conficiendis ea mihi potissimum obversabatur Tullii (1) sententia: « Omne, quod de re bona dilucide dicitur, mihi praeclare dici videtur. Istiusmodi autem res dicere ornate velle puerile est, plane autem et perspicue expedire posse docti et intelligentis

---

(1) De fin. bon. et mal. III. 5.

viri.» Iamvero cum Moralis Philosophiae disciplina non modo bona, sed optima iure existimetur, ut quae animum hominis ad recte facta virtutemque componat; sollertiam omnem ac studium in id contuli, ut huius disciplinae pertractatio plana ac perspicua foret.

Equidem novi illud Horatianum (1): «Cui lecta potenter erit res, nec facundia deseret hunc nec lucidus ordo,» nimirum scriptori, qui materiam pro ingenii sui facultate suisque viribus aequam elegerit, neque copiam dicendi neque ordinatae dispositionis concinnitatem defuturam. Atque haec non eo dicta volui, quod suscepto operi pares ingenii vires habere me credam; sed quod mihi virium in hoc opere elucubrando deesse sentiebam, id comparandum curavi tum usu atque exercitatione docendi, tum assidua rerum meditatione, tum denique subsidiis tot praestantissimorum philosophorum, qui adeo docte ac subtiliter de re morali disseruerunt. Horum quidem scripta quanta potui diligentia versavi, in primis vero sapientissima s. Thomae Aquinatis volumina. Insident enim neque animo excident meo illa Leonis XIII Pontificis Maximi verba, quibus Angelicum Doctorem proposuit ducem, quem ut in speculativis Philosophiae partibus ita etiam in practicis sequeremur (2).

«Domestica atque civilis ipsa societas, quae ob perversarum opinionum pestem quanto in discrimine versetur, universi perspicimus, profecto pacatior multo et securior consisteret, si in Academiis et scholis sanior traderetur et magisterio Ecclesiae conformior doctrina, qualem Tho-

---

(1) Art. poet. 40.

(2) Encycl. *Aeterni Patris* die 4. aug. 1879.

mae Aquinatis volumina complectuntur. Quae enim de germana ratione libertatis, hoc tempore in licentiam abeuntis, de divina cuiuslibet auctoritatis origine, de legibus earumque vi, de paterno et aequo summorum Principum imperio, de obtemperatione sublimioribus potestatibus, ac mutua inter omnes caritate, quae scilicet de his rebus et aliis generis eiusdem a Thoma disputantur, maximum atque invictum robur habent ad ea evertenda iuris novi principia, quae pacato rerum ordini et publicae saluti perniciosa esse dignoscuntur. »

Postremo ut plenius rerum dicendarum ordini et perspicuitati consulerem, universam hanc tractationem in tres partes distribuendam duxi, quarum prior *generalis* esset et universalia morum principia exponeret; *specialis* altera, quae ad varios hominum status conditionesque principia illa applicaret; tertia demum *historica*, quae rerum moralium scriptores recenseret et in ipsorum libris sententiisque expendendis versaretur.

Plura heic attexere supervacaneum duco, atque haec pauca concludam verbis, quibus s. Augustinus suos *de Civitate Dei* libros absolvit: « Quibus parum, quibus nimium est, mihi ignoscant (quae verba eo potiori iure repeto, quo maior est inter parvum hoc meum et grande illud tanti viri opus distantia): quibus autem satis est, non mihi, sed Deo mecum gratias congratulantes agant. »

PROLOGUS

PHILOSOPHIAE MORALIS DEFINITIO ET DIVISIO.

Antequam varias philosophiae moralis quaestiones aggrediamur, praestat in ipso huius scientiae limine paululum consistere, et duo breviter inquirere — quid sit philosophia moralis — et quot sint eius partes.

I. Ut a definitione exordiamur, philosophia moralis est *scientia, quae de actionum humanarum moralitate secundum naturale rationis lumen pertractat.* Singulas huius definitionis voces perpendamus.

Dicitur 1°.) *scientia.* Ut constat ex Logica, multiplex est vocis huius, *scientia*, acceptio: modo enim latiore, modo pressiore sensu usurpatur. — Latiore sensu scientia dicitur quaevis cognitio, sive sit unius simplicis veritatis sive plurium veritatum inter se connexarum ad systema quoddam efficiendum, sive sit cognitio per demonstrationem habita sive non, sive sit cognitio vera et certa vel secus. Sensu autem pressiore est systema conclusionum demonstratarum, quae omnes circa unum idemque obiectum versantur, eiusdemque veram et certam prae-

bent cognitionem per propriam causam. Atqui philosophia moralis continet systema conclusionum demonstratarum, quae omnes circa moralitatem versantur, quaeque eiusdem veram et certam praebent cognitionem per propriam causam. Ergo est scientia, et quidem sensu vocis pressiore.

Cum autem, ut ex Logica pariter constat, scientia multipliciter dividatur, potissimum vero in *speculativam* et *practicam*, hinc quaestio oritur, utrum philosophia moralis sit scientia speculativa, an vero practica. — Respondemus autem eam esse scientiam *practicam*. Illa enim scientia est practica, quae non sistit in sola cognitione veritatis, qualis est v. g. astronomia, sed eo insuper ordinatur, ut cognitionem habitam deducamus in praxim, qualis e. g. est medicina. Atqui philosophia moralis non eo tantum ordinatur, ut sciamus, quaenam sint actiones bonae, quaenam malae, sed eo etiam spectat, ut cognitionem hanc deducentes in praxim, ponamus actiones honestas, vitemus inhonestas, sicque vitam moraliter ordinatam vivamus, finemque tandem ultimum consequamur (1). Ergo est scientia practica.

Alia etiam est divisio scientiae in *subalternantem* et *subalternatam*. Hinc rursus quaestio oritur, cuiusmodi scientia sit philosophia moralis, utrum subalternans sit

---

(1) Ad rem Aristoteles, Eth. l. II. c. 2.: Ἡ *παροῦσα πραγματεία οὐ θεωρίας ἕνεκά ἐστιν, ὥσπερ αἱ ἄλλαι· οὐ γὰρ ἵν' εἰδῶμεν τί ἐστιν ἡ ἀρετὴ σκεπτόμεθα, ἀλλ' ἵν' ἀγαθοὶ γενώμεθα.* Hoc negotium non cognitionis causa susceptum est ut cetera: non enim quid sit virtus quaerimus, ut cognoscamus, sed ut boni efficiamur. Item Seneca, ad Lucill. ep. 20.: « Facere docet philosophia, non dicere: et hoc exigit, ut ad legem suam quisque vivat, ne orationi vita dissentiat, ut ipsa inter se vita unius, sine actionum dissensione, coloris sit. » Cf. etiam ep. 16.

an vero subalternata. — Liquet autem eam esse scientiam *subalternatam* aliis Philosophiae partibus. Etenim illa scientia est alteri scientiae subalternata, quae ab altera scientia notiones et principia mutuatur. Atqui philosophia moralis ab aliis philosophiae partibus plures notiones pluraque principia ut demonstrata mutuatur. Ergo est scientia aliis philosophiae partibus subalternata.

Dicitur 2°.) scientia, *quae de actionum humanarum moralitate pertractat.* Haec verba exhibent obiectum tum *materiale* tum *formale* philosophiae moralis. — Obiectum formale alicuius scientiae est ratio illa specialis, sub qua res a scientia consideratur: materiale est illud omne, in quo ea ratio reperitur. Atqui moralitas est ratio specialis, sub qua actiones humanae a philosophia morali considerantur (1). Ergo ea est obiectum formale philosophiae moralis: actiones vero humanae, in quibus ea ratio inest, obiectum sunt eiusdem materiale.

Hinc patet discrimen inter philosophiam moralem et alias philosophiae partes. Hae vel non habent idem obiectum materiale, ut Theologia naturalis, vel si habent idem obiectum materiale, non tamen habent idem obiectum formale, ut Psychologia, quae considerat quidem et ipsa actiones humanas, non tamen eas spectat secundum esse morale, sed secundum esse physicum. Nihilominus etsi sit differentia inter philosophiam moralem et alias philosophiae partes, est etiam multiplex analogia, potissimum vero inter Logicam et Moralem.

---

(1) « Moralis philosophiae, inquit s. Thomas, in l. 1. Ethic. lect. 1., proprium est considerare actiones humanas, secundum quod sunt ordinatae ad invicem et ad finem. »

Utraque est scientia practica, utraque est scientia simul et ars. Logica ponit ordinem in actibus intellectus, seu modum docet recte cognoscendi et iudicandi. Moralis ponit ordinem in actibus voluntatis, nempe modum docet recte volendi seu ordinate amandi.

Dicitur 3.°) scientia, quae de obiecto hoc formali, de quo diximus, pertractat *secundum naturale rationis lumen*, brevius, scientia est *naturalis*. Quae verba adduntur ad philosophiam moralem distinguendam a theologia morali. — De moralitate agit philosophia moralis; de moralitate agit theologia moralis. Non tamen eodem modo agunt de moralitate: distinguuntur igitur *formali tractationis modo*. Theologia enim moralis innititur auctoritate divina et ecclesiastica, ex qua, tamquam ex proprio fonte, veritates morales haurit. Philosophia moralis ex naturalibus humanae rationis principiis procedit: medium nempe, quo utitur ad veritates morales deprehendendas, sunt naturales quaedam ideae, ex quarum analysi et comparatione quaedam prima et immediata principia ab intellectu deteguntur, itemque sunt prima haec principia, ex quorum comparatione mediatae aliae conclusiones derivantur.

Hic autem illud iuverit animadvertere, quod maximi est momenti. Divinam infallibilem auctoritatem, ex qua arguit theologia moralis, infirmae humanae rationi, ex cuius naturalibus principiis arguit philosophia moralis, quam maxime praestare nemo sane negabit. Quod si res ita se habet, nemo etiam negare potest theologiam moralem philosophiae morali quam maxime antecellere. Inde autem illud recta consecutione fluit, philosophiam moralem debere subesse theologiae morali, i. e. *negative* nihil admittere ex iis, quae moralis theologia dictet esse reiicienda, et *positive* ea, quae theologia moralis dictat esse

admittenda, amplecti atque ex naturalibus etiam principiis demonstrare ac vindicare (1).

Haec satis sint ad definitionem philosophiae moralis illustrandam: pauca nunc de eiusdem divisione.

II. Non uno eodemque modo philosophia moralis a variis auctoribus dividitur. Nos eam divisionem seligimus, quae a probatis auctoribus recipitur, quaeque moralem philosophiam dispescit bifariam. Prior pars est *generalis* et tradit generales actionum humanarum regulas seu leges. Altera pars est *specialis* et statutas in priori parte generales regulas seu leges applicat ad varios hominis status in particulari. Huic alteri parti tertiam, ut in praefatione iam diximus, addemus *historicam*, quae praecipuos de re morali auctores, eorumque varias sententias recensebit.

Porro cum homo *naturaliter* triplici in statu considerari queat, videlicet ut est persona privata (μόνος μοναστικός), ut est membrum societatis imperfectae, quae est familia (οἰκονόμος), ut est membrum societatis perfectae, quae est civitas (πολίτης); hinc alteram partem veteres tripliciter subdividebant in *monasticam*, *oeconomicam* et *politicam*. Monastica agit de iuribus officiisque hominis ut est persona privata: oeconomica de iuribus officiisque hominis ut membrum est familiae, politica de iuribus officiisque hominis ut pars est civitatis. Hoc pacto Aristoteles, ut de eo tantum loquamur, partem *mona-*

---

(1) Huc facit propositio condemnata in Syllabo sub num. XIV: « Philosophia tractanda est, nulla supernaturalis revelationis habita ratione. » Cf. etiam Conc. Vatic. constit. de fid. cath. cap. IV. et can. II

sticam tradit in decem libris Ethicorum ad Nicomachum, in duobus libris Magnorum Moralium, et in septem libris Moralium ad Eudemum: partem autem *oeconomicam* exponit in duobus libris Oeconomicorum: partem vero *politicam* tradit in octo libris Politicorum. Tres hae partes, ait Philosophus, initio Ethic., praeclarae omnes sunt ac divinae: tertia tamen pars est sane opus pulchrius ac divinius (κάλλιον καὶ θειότερον), quia scilicet divinius est procurare felicitatem ac bonum totius civitatis aut gentis, quam unius hominis aut unius familiae.

Plura huic prologo non addam: alia enim quae exponi hic possent, in ipso harum institutionum progressu facilius et clarius, quam in primo earumdem aditu, a discipulis intelligentur.

PARS PRIOR

PHILOSOPHIA MORALIS GENERALIS

CAPUT I.

DE ULTIMO FINE AC PERFECTA BEATITUDINE HOMINIS

1. Omnes philosophiae moralis quaestiones facile revocantur ad duas, quarum altera inquirit, an sit et quinam sit verus σκοπός, quem homines hac in terra degentes spectare debent, altera autem perscrutatur, quinam sit rectus modus scopum illum plene attingendi. Prior illa est quaestio de *fine* homini a Deo praestituto, posterior autem est quaestio de *lege* homini a Deo lata ad finem illum obtinendum. Iamvero hoc in capite exordium, ut par est, ducimus a priori solvenda quaestione *de ultimo hominis fine* (1): simul autem agemus *de perfecta hominis*

(1) Hoc eodem ordine et eadem adducta similitudine, ex scopo, quo sagitta est dirigenda, tractationem de re morali incipit Aristoteles, Ethic. Nicom. lib. 1. c. 2. edit. Didot. *Ἆρ' οὖν καὶ πρὸς τὸν βίον ἡ γνῶσις αὐτοῦ (τέλους τῶν πρακτῶν) μεγάλην ἔχει ῥοπήν, καὶ καθάπερ τοξόται σκοπὸν ἔχοντες, μᾶλλον ἂν τυγχάνοιμεν τοῦ δέοντος;* Huius ergo (finis agendorum) cognitio an non magnum etiam ad vitam degendam habitura sit momentum, et an non hoc perspecto, scopum certum nobis propositum habentes, tamquam sagittarii, id quod expetere nos oportet, facilius inveniemus? Hanc duplicem quaestionem de *termino* deque *via* ad eum attingendum apte distinguit Suarez in prooemio tract. *de legibus ac Deo legislatore*.

beatitudine, cuius substantia, ut satis ex se liquet et clarius ex dicendis intelligetur, in completa finis ultimi consecutione nequit non reperiri.

ARTICULUS I.

De ultimo hominis fine.

2. Acturi de ultimo hominis fine iure supponimus ea omnia, quae de bono ac de fine traduntur in Ontologia: ut enim diximus in Prologo, philosophia moralis est scientia aliis philosophiae partibus subalternata. Quatuor breviter recolemus, nimirum — quid sit *bonum* in genere — quid sit bonum finale seu *finis*, quid bonum utile seu *medium* — quid sit finis *ultimus*, quid finis *non ultimus* — quid intelligatur nomine finis *cui* et finis *qui*.

1) Boni generatim accepti duplex descriptio tradi solet, altera quidem *ex effectu*, altera vero *ex sui formali conceptu*. Ex effectu definitur, *ens quatenus est appetibile* (1): ex sui formali conceptu, *ens quatenus est conveniens*. Hinc si utramque componamus descriptionem, sic possumus naturam boni integre explicare: bonum dicimus id, quod concipimus esse tale, ut appeti possit, quia habet conve-

---

(1) Aristoteles initio libri I. Ethicorum haec habet: Καλῶς ἀπεφήναντο τἀγαθόν, οὗ πάντ' ἐφίεται, Scite veteres id esse bonum definierunt, quod omnia appetunt. De qua boni definitione vide ea, quae s. Thomas habet, in lib. Ethic. l. 1. lect. 1.. necnon in summa Theol. 1. p. q. 5. a. 1. Breviter « sensus definitionis non is est, ut non sit bonum nisi id, in quod omnium fertur appetitus; sed hic est sensus: *quidquid a quocumque appetitur, illud est bonum, et omnia cum appetunt, non appetunt nisi bonum.* » Ita Palmieri Ont. l. thes. XI. Legi possunt ea, quae contra allatam definitionem obiicit Seneca epist. 118. edit. Taurin.

nientiam ad aliquod ens, cui scilicet perfectionem tribuere potest.

2) Duplex autem distinguitur bonum, bonum *finale* seu *finis,* bonum *utile* seu *medium.* Finis potest dupliciter considerari, videlicet *ut principium actionis* et *ut terminus actionis.* Si priori modo spectetur, definitur, *id cuius gratia* (1) *aliquid fit*, seu id propter cuius bonitatem aliquid fit: si altero modo inspiciatur, definitur, *id quo habito quiescit agens.* Quare ad rationem finis plenius explicandam utraque iungi potest definitio atque statui, finem esse id, cuius gratia operatur agens et quo habito quiescit. Porro medium dicitur illud, quod alterius gratia fit. Sic sanitas, cuius gratia medicina adhibetur, est finis: medicina vero, quae sanitatis gratia adhibetur, est medium.

3) Duplex distinguitur finis, *non-ultimus* et *ultimus.* Non-ultimus est *ille cuius gratia fiunt alia, qui tamen et ipse est gratia alterius.* Ultimus est *ille, cuius gratia fiunt alia et qui non est gratia alterius.* Rursus autem finis tum non-ultimus, tum ultimus subdividuntur. — Nam finis non-ultimus est vel *proximus* vel *remotus* seu *intermedius.* Proximus est ille finis, ad quem nullus finis ordinatur, et qui ad alium finem subordinatur: remotus seu intermedius est ille, ad quem finis proximus ordinatur, et qui ad alium finem ordinatur. Ita si quis medicinam propter valetudinem adhibeat, valetudinem velit ad scientiam sibi comparandam, scientiam autem in Dei gloriam or-

---

(1) Haec boni finalis descriptio desumpta est ex Aristotele, physic. auscult. l. II. c. 3.: *Τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ οὗ ἕνεκα, οἷον τοῦ περιπατεῖν ἡ ὑγίεια.* Hoc autem est id cuius gratia, ut deambulandi sanitas. Et Ethic. l. 1. c. 6. ait: *Δῆλον οὖν ὅτι διττῶς λέγοιτ' ἂν τἀγαθά, καὶ τὰ μὲν καθ' αὑτά, θάτερα δὲ διὰ ταῦτα.* Perspicuum ergo illud est, bona duobus modis dici posse, uno modo ea quae ipsa bona sunt, altero illa quae propter haec. Priora dicuntur bona finalia, altera vero utilia. Cf. de Valentia in 1. 2. disp. 1. q. 1.

dinet; valetudo est finis proximus, scientia finis intermedius, gloria Dei finis ultimus. — Finis etiam ultimus est duplex, vel ultimus *relative* et *secundum quid*, vel ultimus *absolute* et *simpliciter*, prout est ultimus vel in aliqua tantummodo peculiari rerum serie, vel in universa prorsus rerum serie. Itaque finis *absolute* et *simpliciter ultimus*, de quo in hoc articulo specialiter inquirimus, potest ita definiri: *est ille finis, qui non est gratia alterius et cuius gratia sunt omnia*. Duo igitur veluti elementa in fine simpliciter ultimo distingui debent, alterum *negativum*, *positivum* alterum. Illud est omnimoda negatio ordinationis ad alium finem: hoc est omnimoda affirmatio subordinationis omnium ad finem illum (1). Porro si quis traditam finis simpliciter ultimi rationem paulo attentius consideret, facile intelliget eam esse talem, ut nequeat pluribus *seorsim* bonis *adaequate* et *ex rei veritate* competere (2).

4) Finis distinguitur in finem *cui* et finem *qui* (et

---

(1) Ultimus finis iuxta Aristotelem, Ethic. l. 1. c. 2., est bonum illud, ὃ δι' αὐτὸ βουλόμεθα, τἆλλα δὲ διὰ τοῦτο, quod propter se volumus, cetera vero propter hoc. Quem locum sic declarat s. Thomas, in lib. 1. Ethic. lect. 2.: « Quicumque finis est talis, quod alia volumus propter ipsum et ipsum volumus propter seipsum et non propter aliquid aliud; ille finis non solum est bonus, sed optimus. » Placet definitionem addere, quam tradit s. Augustinus, de Civit. Dei l. XIX. c. 1.: « Illud est finis boni nostri, propter quod appetenda sunt cetera, ipsum autem propter seipsum. » Cf. etiam Cicer., de fin. bon. et mal. l. II. c. 2., et Suarez, de ult. fine hom. disp. I. sect. 6., necnon metaph. disp. XXIII. sect. 2.

(2) Hoc ita potest *ab absurdo* declarari. Sint duo bona A et B: ostendo rationem finis simpliciter ultimi non posse utrique seorsim bono adaequate et ex rei veritate competere. Quaero enim utrum B ordinetur ad A, an non? Si primum, B non est finis absolute ultimus, quia ordinatur ad alium finem: sin autem alterum, A non est finis absolute ultimus, quia non omnia ad ipsum ordinantur.

haec distinctio, ut patet, respicit ipsum finem ultimum). Finis *cui* dicitur *illa persona seu subiectum illud, cui bonum intenditur*: finis *qui* dicitur *illud bonum, quod subiecto illi intenditur.* — Rursus autem in fine *qui* ratio duplex distinguitur, *obiectiva* nempe et *formalis.* Finis *qui* spectatus *obiective* est bonum seu obiectum, cuius possessio alicui exoptatur: finis *qui* spectatus *formaliter* est possessio boni seu obiecti, quae alicui expetitur (1). Sic cum mihi vel amico meo virtutem exopto, ego ipse vel amicus ille, queis virtutem cupio, sumus finis *cui:* virtus, cuius acquisitionem mihi vel amico volo, est finis *qui* consideratus *obiective:* adeptio virtutis, quam mihi vel amico meo desidero, est finis *qui* consideratus formaliter. Etsi autem utrique bono (*cui* et *qui*) ratio finis conveniat; tamen finis *qui*, ut ex ipsa definitione liquet, est ordinatus ad finem *cui*, et proinde ratio finis speciali modo competit fini *cui* (2).

3. Hisce breviter in memoriam revocatis (3), de fine

---

(1) Haec omnia sic clare explicat Card. Pallavicino, *del bene* l. 1. parte seconda c. 36.: « Quei beni che son fini, cioè termini del desiderio in tre ordini si dividono dagli autori. Alcuni chiamansi fini *al quale*, e tali sono queste persone, a cui bramiamo che abbondi il bene, cioè o noi stessi o l'amico. Poichè l'amicizia è appunto di tal natura che ci affeziona ad un altro individuo con quella sorte di amore, che portiamo a noi stessi naturalmente. Un' altra maniera di fine si chiama fine *il quale:* ed è quel bene, il quale desideriamo, che a noi o all'amico succeda, come la vita, la scienza e simiglianti. La terza sorte di fine appellasi fine *col quale*, e da s. Tommaso, 1. 2. q. 1. a. 8. in corp., è detto possesso del fine. Poniamo per esempio che la pecunia sia il fine dell'avaro. Non però egli si contenta che la pecunia si ritrovi nel mondo, ma vuol che ella stia sotto il suo dominio e ne' suoi forzieri. Onde la pecunia sarà fine *il quale*, e il possesso di lei sarà fine *col quale* ».

(2) Cf. Suarez, de ultimo fine disp. 1. sect. 6.

(3) Qui plura cupit, legat Suarez, metaph. disp. X et XXIII., aliosve probatos auctores.

hominis quatuor haec distinctis thesibus inquiremus, videlicet — an sit finis aliquis hominis — quinam sit finis *cui* ultimus hominis — in quo consistat finis *qui* ultimus hominis — an et quomodo ad hominem referantur reliquae, quae in hac rerum universitate existunt, creaturae. Sit igitur

Thesis I.

Deus creaturas suas, praesertim vero hominem, ad finem se suaque sapientia dignum dirigit et ordinat.

4. Praenotiones. Nemo non videt, duo esse prorsus diversa, ab alio moveri et ordinari in finem, *sensu passivo*, et *sensu activo*, alia movere et ordinare in finem. Primum illud dicit dependentiam atque imperfectionem, ac proinde Deo tribui nequit: alterum est perfectio simpliciter, quae Deo, primo omnium motori, nequit non inesse. Iamvero non illud primum, sed hoc alterum, ut ex theseos enunciatione clare patet, de Deo affirmamus. In qua veritate probanda supponimus Deum existere, esse creatorem hominis rerumque omnium, eumdemque esse sapientissimum aeque ac providissimum: haec omnia iure assumimus ex Theologia naturali, cui nimirum philosophia moralis est subalternata.

5. Demonstratio. Claritatis gratia tres hac in thesi partes possunt distingui.

I. *Nulla est creatura, quantumcumque vilis et abiecta nobis videatur, quam Deus ad finem certum ac determinatum non ordinet.* — Etenim prudens et sapiens opifex opus suum ad finem certum destinat. Atqui Deus est opifex omnium sapientissimus. Ergo Deus creaturas suas ad certum ac determinatum finem dirigit. Apposite Athena-

goras (1): « Deus non frustra hominem (idem dic de ceteris creaturis) fecit: est enim sapiens, nullum autem sapientiae opus inutile ».

II. *Hic finis nequit non esse Deo dignus.* — Nam ille, qui agit sapientissime, nequit opera sua non ordinare ad finem se dignum: contrarium enim foret imperfecte agere, quod in agente sapientissimo esse nequit. Atqui Deus agit sapientissime. Ergo Deus opera sua ad finem se dignum ordinat. « Omnia in sapientia fecisti » (2).

III. *Si de omnibus huius mundi creaturis id verum est, speciali ratione valet de homine.* — Nam sapientis est opificis ad finem sua sapientia dignum ordinare illud praesertim opus, quod omnium sit praestantissimum. Atqui Deus est opifex omnium sapientissimus: homo vero est nobilissimum creationis opus inter visibilia. Ergo Deus hominem praesertim ordinat ad finem se suaque sapientia dignum. Porro quod in altero minoris membro asseritur, hominem esse nobilissimum creationis opus inter visibilia, id patet *absolute* quidem ex inspecta hominis natura, *relative* autem ex instituta comparatione inter ipsum ceterasque huius mundi creaturas. Et sane cum homo varios aliarum, quae hoc in mundo sunt, creaturarum gradus in se habeat, existentiam nempe vitam et sensum, eas longe praecellit in hoc, quod pollet vi intelligendi. Ad

(1) De resurrect. mort. c. 12. Apposite etiam Palmieri de Deo creante thes. X.: « Quamvis voluntas divina nullam causam habeat, attamen quoniam rationabiliter agit, necesse est ut effectibus suis finem praestituat, ad eumque ipsos ordinet, velitque idcirco effectus suos esse propter aliquem finem. Eorumdem praeterea effectuum natura talis est, ut propter aliquem finem, qui non sit ipsa eorum sola essentia aut natura, existere debeant: sunt enim entia in potentia ad aliud, puta ad operationem aut quid simile, ideoque nequit eorum auctor ad certum finem eos non ordinare. »

(2) Ps. CXXII. v. 25.

rem s. Gregorius Magnus (1): « Omnis creaturae aliquid habet homo. Habet namque commune esse cum lapidibus, vivere cum arboribus, sentire cum animalibus, intelligere cum Angelis. » Hinc merito vocatur μικρὸς κόσμος. Ex eo autem, quod est intelligens, fit, ut non modo sit vestigium quoddam, sicut sunt creaturae irrationales, sed etiam expressa, licet participata, imago supremi Artificis (2).

Haec satis superque esse videntur, ad thesim hanc demonstrandam, quae tum ex se patet, tum etiam immediate sequitur ex illa Ontologiae propositione, in qua statuitur, *omne agens agere propter finem* (3). Illud potius animadvertatur, quod ex dictis hac in thesi fluit manifeste, fieri nullatenus posse, ut finis *cui* hominis sit ens aliquod irrationale. Neque enim tunc Deus hominem ordinasset ad finem *dignum* se suaque sapientia, cum sit sapiente ordinatore indignum ens praestantius subiicere enti inferiori. « Non ordo rectus, ut egregie loquitur s. Augustinus (4), aut ordo appellandus est omnino ubi deterioribus meliora subiiciuntur. » Hoc ens melius et praestantius ente intelligente finito est ipsum ens intelligens infinitum Deus O. M., quam fundamentalem veritatem statim demonstrabit sequens propositio.

Thesis II.

Finis cui *ultimus hominis rerumque omnium est bonitas infinita.*

6. Praenotiones. Cum Deus, ut in thesi superiore demonstravimus, hominem ceterasque creaturas ad finem

---

(1) Hom. 29. in Ev. Cf. etiam Cic., de nat. Deor. II. 56 seq., de leg. I. 7. 10., de off. I, 4. Cf. item Pallavicino *del bene* L. 3. c. 20.

(2) Cf. de hac re s. Th., 1. p. q. 93. Cf. quoque Cornelium a Lap. in Gen. c. 1. v. 26.

(3) Lege s. Th., contra Gent. l. 3. c 2. Vide etiam 1. p. q. 44. a. 4., ubi haec habet: « Omne agens agit propter finem: alioquin ex actione agentis non magis sequeretur hoc quam illud nisi a casu ».

(4) De lib. arb. l. 1. c. 8.

certum ordinet, illud est nunc inquirendum, quinam sit eiusmodi finis. Distinctione vero facta inter finem *cui* et finem *qui*, hac in thesi quaerimus de fine *cui*, in thesi vero sequente de fine *qui* agemus. Statuimus autem finem *cui* ultimum hominis rerumque omnium (cuius nempe gratia et in cuius bonum sunt tandem omnia et qui non est gratia alterius) esse ipsam divinam bonitatem « Divina bonitas, inquit s. Thomas (1), est finis rerum ». Quaeres, quomodo divina bonitas hac in thesi sumatur? Divina bonitas « *ontologice* sumitur prout est ipsa plenitudo τοῦ ὄντος et infinitum perfectionum pelagus sive prout est ipsa essentia Dei boni » (2).

7. Demonstratio. Tria afferemus argumenta.

I. Ratio finis absolute ultimi, sive spectes elementum *negativum* situm in omnimoda negatione ordinationis ad alium finem, sive spectes elementum *positivum* situm in omnimoda affirmatione subordinationis omnium ad ipsum, nihil aliud exhibet quam perfectionem simplicem. Atqui quaecumque perfectio simplex necessario, formaliter et in summo gradu inest bonitati infinitae, eo ipso quod infinita est, ut in Theologia naturali declaratur et est ex terminis notum. Ergo ratio finis absolute ultimi necessario, formaliter et in summo gradu competit bonitati infinitae. Maior probatur. Perfectio simplex appellatur illa, quae in suo conceptu realitatem seu perfectionem dicit sine ulla imperfectione aut limite, aliis verbis « quae est melior ipsa quam non ipsa » (3). Atqui melius est non ordinari

(1) In 1. p. q. 44. a. 4.

(2) Ita Palmieri, Anthropol. thes. XLIII.

(3) Verba sunt s. Anselmi in Monol. c. 14. Eamdem definitionem sic explicat Suarez, Metaph. disp. X. sect. 2. « Bonum seu perfectio *simpliciter* dicitur illa...... quae in genere entis talem perfectionem dicit, ut nullam maiorem vel aequalem excludat. Perfectio

ad alium tamquam in finem, quam subordinari alteri ab eoque dependere, itemque melius est habere omnia sibi subordinata et a se dependentia, quam non habere. Ergo ratio finis ultimi nihil aliud exhibet, quam perfectionem simplicem. Ad rem Suarez (1): « Ratio causae finalis perfecta est, et de se pertinet ad perfectionem simpliciter. Ergo convenit Deo in summo gradu perfectionis, quia omnis perfectio simpliciter est in Deo in summo gradu. »

II. Quemadmodum ex Ontologia constat, *omne ens est bonum*, idque dupliciter, tum *secundum se*, quatenus habet perfectionem sibi convenientem, tum etiam *alteri*, quatenus potest alteri convenire et alterum perficere: ens quidem finitum est tale modo finito, ens vero infinitum modo summo, sive spectes priorem bonitatem *absolutam*, sive aliam *relativam*. Atqui ad hoc ut ens infinitum sit summe bonum bonitate relativa, requiritur ut sit « omnis boni bonum » quemadmodum loquitur s. Augustinus (2), videlicet, ut sit bonum summum omnibus creaturis, non solum ut causa exemplaris, efficiens, conservans omnis boni, quod ipsis inest, sed etiam ut causa finalis ultima. Ergo ens infinitum est causa finalis ultima rerum omnium. Ratio praemissae minoris est, quia secus non erit summe bonum, sed concipi poterit ens praestantius in bonitate. Itaque, ut diserte affirmat s. Paulus (3), « ex ipso, et

---

autem *secundum quid* seu in certo genere est, quae licet bonitatem aliquam afferat, tamen cum alia maiori vel aequali repugnat, vel imperfectionem aliquam habet admixtam. »

(1) Metaph. disp. XXIV. sect. 1. n. 14.

(2) De Trin. l. VIII. c. 3.

(3) Ad Rom. XI. 36. Quem textum sic breviter exponit Lessius, de perf. morib. div. l. XIV. c. 1.: « *Ex ipso*, quia ipse ex se omnia excogitavit, nemo illum docuit, nemo ipsi ostendit. *Per ipsum*, quia per se omnia fecit, nullius ope egens. *In ipsum* seu ad ipsum, quia omnia ad ipsum tanquam ad ultimum finem ex natura sua ordinantur. »

per ipsum, et in ipso (εἰς αὐτόν in ipsum) sunt omnia: ipsi gloria in saecula »: nempe, quemadmodum repugnat, ut sit aliquid non ab ipso et per ipsum, ita repugnat ut aliquid sit non ad ipsum.

III. Ut arguit Palmieri (1), « si finis ultimus, ad quem a Deo res ordinantur, est aliquid praeter Deum: quoniam finis ultimus est *finis cui*, huiusmodi vero finis est subiectum aliquod, ad quod ordinatur aliud; consequens erit esse aliquod ens praeter Deum, quod sit finis ultimus operum divinorum. Iamvero huiusmodi ens vel est *par* vel *maius* vel *minus* Deo. Prima et altera hypothesis repugnat: in tertia autem hypothesi istud ens minus Deo vel ordinatur in Deum vel non ordinatur: si ordinatur, ergo non est finis ultimus: si non ordinatur, ergo est independens a Deo, ideoque non minus sed par Deo. Necesse ergo est ut finis ultimus rerum sit ipse Deus omnium creator: cum vero finis sit bonum, nequit esse Deus finis ultimus rerum, nisi quatenus voluntas divina cuncta propter bonitatem suam a se dilectam effecerit et ad eam retulerit. Divina igitur bonitas est causa finalis omnium rerum, *causa*, inquam, *finalis*: est enim id quod amatum a Deo ratio est cur alia sint, et est id, ad quod ea realiter ordinantur ».

Ens igitur infinitum, a quo, ut a primo principio, res omnes procedunt, est etiam id, ad quod, ut ad ultimum finem, res omnes reducuntur, ita ut perfectus veluti circulus habeatur rerum, quae a Deo, ut a prima causa, dimanant, et ad Deum, ut ad finem ultimum, redeunt cum laude, benedictione et gratiarum actione. Quae

(1) Theol. nat. thes. XLIII., de Deo creant. thes. X. Alia vide argumenta apud s. Thomam contr. Gent. l. III. c. 17., ubi similiter ostendit « quod omnia ordinantur in unum finem, qui est Deus. » Cf. etiam 1. p. q. 44, a. 4.

sane est sententia Apocalypseos (1), in qua Deus ipse sic loquitur: « Ego sum α et ω principium et finis. »

8. Scholion. Duas solvemus difficultates, quarum solutio clariorem lucem thesi afferet.

I. Ex dictis sequitur, Deum *necessario* ordinare hominem aliasque creaturas ad seipsum, ita ut nequeat non ordinare eas ad se. At enim, obiicere quis posset, nonne id repugnat supremae independentiae ac libertati ad extra, qua Deus gaudet? — Respondeo, hanc necessitatem, quam in Deo omnia ad se ordinante concipimus, non esse *absolutam* et *antecedentem*, sed *hypotheticam* et *consequentem*, atque hanc hypotheticam necessitatem non oriri *ab extrinseco*, sed *ab intrinseco*. Videlicet, potuit quidem Deus non condere hominem aliasque creaturas, sed ex suppositione quod libere se determinaverit ad eas producendas, non potuit eas non ordinare ad seipsum: eo sane pacto quo potuit quidem Deus nullam homini revelationem facere, nihil homini absolute promittere, sed posito quod libere se determinaverit ad revelandum, vel ad aliquid absolute promittendum, non potest non revelare verum, non potest non implere promissum. Etenim, ut ait Suarez (2), « divina voluntas, licet libera sit ad extra, tamen ex suppositione unius actus liberi potest necessitari ad alium: ut si vult promittere absolute, necessitatur ad implendum promissum, et si vult loqui aut revelare, necessario debet revelare verum ». Est igitur necessitas mere *hypothetica* et *consequens*. Haec autem hypothetica necessitas non oritur *ab extrinseco*, i. e. non imponitur ipsi Deo ab aliquo ente superiore, quod Deum

---

(1) I. 8. Item Proverb. XVI. 4.: « Universa propter semetipsum operatus est Dominus. » Speciatim vero de hominibus dicitur apud Is. XXVI. 19., quod « creavit in laudem et nomen et gloriam suam. » Quam veritatem pluries Scripturae sanctae repetunt.

(2) De legibus l. II. c. 7. n. 13.

obliget ad omnia in suam infinitam bonitatem ordinanda, sed profluit *ab intrinseco* i. e. ab infinita divinae essentiae perfectione. Nimirum infinita divinae bonitatis dignitas exigit, ut omnia ad ipsam ordinentur, quemadmodum infinita Dei veracitas exigit, ut revelet verum, si vult revelare et infinita Dei fidelitas exigit, ut impleat promissionem, quam fecit.

II. Ergone divina bonitas est *causa finalis* divinae voluntatis? — Distinguo: divina bonitas est causa finalis terminorum seu effectuum divinae voluntatis *concedo*, ipsius actus divinae voluntatis *subdistinguo*, vera causa finalis *nego*, ratio aliqua *concedo*. Distinguatur itaque inter actum divinae volitionis, qui unus est et simplicissimus, et terminos seu effectus divinae volitionis. Quod spectat ad terminos divinae volitionis, divina bonitas est eorumdem causa finalis: atque hoc est illud, quod in hac thesi probavimus et quo haec thesis spectat. At si consideremus ipsum actum divinae volitionis, tunc duo sunt animadvertenda. α) Divina bonitas neque est neque dici potest finis seu causa finalis pro divina voluntate, neque ut existat actus voluntatis, neque ut voluntas agens ad hoc vel illud referatur. Nam perfectissima adest identitas inter divinam bonitatem et divinam voluntatem: nihil autem est causa suiipsius. Multo minus, ut patet, dici potest aliquam aliam bonitatem extra Deum esse finem seu causam finalem pro divina voluntate, quae nimirum voluntas non est potentia, sed actus, isque prorsus independens. Ergo divinae voluntatis nullus est finis, nulla est causa finalis proprie dicta, sed ipsa est prima omnium rerum causa. β) Dici potest divinam bonitatem, necessario et primario amatam a Deo, esse rationem, cur divina voluntas velit alia a se. Quo dicendi modo hoc unum significatur, Deum eatenus velle alia a se, quatenus sunt participationes et manifestationes suae infinitae bonitatis,

et quatenus divinam bonitatem decet se communicare. Dici id potest, quia, ut bene rem hanc explicat Palmieri (1), « *ratio* in hoc differt a *causa*, quod causa requirit distinctionem inter se et effectum, huiusque a se ipsa realem dependentiam : id autem quod est mera ratio sufficiens potest esse idem reapse cum rationato, sicut e. g. infinita perfectio est ratio necessitatis suae existentiae. Scilicet inter rationem et rationatum non requiritur distinctio realis, sed sufficit fundamentum reale distinctionis rationis, qua adhibita valeat mens concipere ex duabus formalitatibus alteram tamquam necessariam ut altera sit, et hanc alteram valeat concipere et affirmare vel existentem vel possibilem saltem, si altera sit, affirmatione quidem obiectiva, ita ut res dicatur esse eo quod est, non ideo sit quia concipitur : ita ratio sufficiens libertatis est intelligentia. » Ad aliam nunc quaestionem progrediamur.

Thesis III.

Finis qui ultimus creationis est extrinseca divinae bonitatis gloria, quae, si de creaturis irrationalibus sermo sit, est mere obiectiva seu fundamentalis : si vero de creatura rationali agatur, est non modo obiectiva, sed potissimum formalis, sita in cognitione, amore et laude ipsius infinitae bonitatis.

9. Praenotiones. Soluta quaestione de fine *cui* ultimo rerum, quaestio solvenda nunc est de fine *qui* ultimo

(1) De Deo creante et elev. thes. X. Cf. s. Th. 1. p. q. 19. a. 5. Quem articulum angelicus Doctor absolvit hisce verbis: « Deus vult *hoc esse propter hoc* (nempe vult effectus suos esse convenienter ordinatos in finem), sed *non propter hoc vult hoc* (nempe nulla est finalis causa actus divinae voluntatis). » Simili ratione intellectus divinus cognoscit quidem conclusiones esse ex principiis, sed non cognoscit conclusiones per principiorum cognitionem, ut in nobis contingit. Lege Card. Toletum Enarr. in summam s. Th. in h. l.

earumdem rerum. In quo eiusmodi finis reponi debeat, clare docet Concilium Vaticanum hisce verbis (1): « Deus bonitate sua et omnipotenti virtute non ad augendam suam beatitudinem, nec ad acquirendam, sed ad manifestandam perfectionem suam per bona, quae creaturis impertitur, liberrimo consilio simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam, ac deinde humanam, quasi communem ex spiritu et corpore constitutam ». Et rursus (2): « Si quis mundum ad Dei gloriam conditum esse negaverit, anathema sit ». Hoc quod catholica fides docet, ratione philosophica erit demonstrandum. Tradendus inprimis est conceptus *gloriae*.

« Gloria, inquit s. Thomas (3), nihil aliud est, quam clara notitia cum laude, » seu, ut definitionem hanc explicat Lessius (4), « notitia alterius excellentiae pariens amorem, venerationem et laudem ». Duo igitur ad gloriam concurrunt, alterum ex parte intellectus, nempe cognitio excellentiae alicuius, alterum ex parte voluntatis, nimirum cognitae excellentiae amor, veneratio, laus. Verum ut pleniorem gloriae conceptum habeamus, duplicem debemus distinguere gloriam *intrinsecam* et *extrinsecam* (5).

---

(1) In constitut. de fide cath. cap. 1.

(2) Ib. can. 5. Cf. s. Thom. sum. cont. gent. l. 3. cc. 18-25., ubi inquirit « quomodo Deus sit finis omnium. » Cf. etiam 1. p. q. 44. a 4., cui titulus « utrum Deus sit causa finalis omnium. »

(3) In 1. 2. q. 2. a. 3. « Gloria, ait Tullius, Invent. II. 55., est frequens de aliquo fama cum laude. »

(4) Comment. in 1. 2. s. Th. q. 1. de ultimo fine art. 8.

(5) « Notandum, ita Lessius, de perf. morib. div. l. XIV. c. 1. n. 7., gloriam dupliciter accipi. Primo, pro quavis excellentia *interna* vel *externa*, ratione cuius dignus est quis cognosci, laudari, aestimari, honorari, amari (en gloria fundamentalis, intrinseca vel extrinseca). Secundo, pro ipso cognosci, amari, laudari, esse in ad-

Spectemus 1°) gloriam intrinsecam: ea est duplex, *obiectiva* et *formalis*. Gloria intrinseca obiectiva seu fundamentalis est interna perfectio et excellentia, quam in se aliquis habet, et ob quam dignus est cognosci, laudari, honorari, amari: gloria intrinseca formalis est ipsa cognitio et amor, quem quis habet de propria perfectione. Spectemus 2°) gloriam extrinsecam: haec etiam est duplex, *obiectiva* et *formalis*. Gloria extrinseca obiectiva seu fundamentalis est pulchritudo sive excellentia alicuius operis vel effectus, quae aliis manifestam exhibet internam sui auctoris et causae perfectionem: gloria extrinseca formalis est cognitio et amor, qui in aliis sunt de excellentia et perfectione alterius. Prior illa vocatur obiectiva vel fundamentalis, quia est alterius, quae proprie et formaliter gloria est, obiectum vel fundamentum.

10. Demonstratio. Ut clarius thesis haec intelligatur, tres in ea distingui possunt assertiones.

I. *Externa Dei gloria est finis* qui *ultimus rerum omnium*. — Et sane demonstravimus in thesi praecedente Deum esse illud ens, in cuius bonum seu perfectionem res omnes sunt ordinatae. Quaerimus itaque, quodnam sit hoc bonum seu perfectio haec, quae ex rebus omnibus creatis intenditur divinae bonitati? Vel est bonum Deo *intrinsecum*, vel est bonum Deo *extrinsecum*. Atqui certe non est bonum Deo intrinsecum, seu creaturae non ordinantur ad intrinsecam aliquam perfectionem Deo superaddendam: siquidem illa quidem entia, quae in semetipsis finitam habent in certo entis gradu perfectionem, possunt augmentum internae perfectionis recipere, non

---

miratione, veneratione etc. (en gloria formalis, intrinseca vel extrinseca). Hoc enim proprie et formaliter gloria dicitur, quae definiri solet, clara cum laude notitia: notitia, inquam, quae habetur de excellentia alicuius. »

autem ens, quale est Deus, per essentiam suam iam infinite perfectum et beatum. Ergo est bonum Deo extrinsecum, seu ad hoc creaturae ordinantur, ut Deo extrinsecam aliquam perfectionem afferant (1). Porro hoc bonum extrinsecum, quod ex creaturis intenditur, vel sunt divitiae vel est gloria (sub gloria comprehendendo etiam laudem et honorem). Atqui non sunt divitiae: siquidem divitiae non sunt nisi bonum *utile* ad bona alia, quibus aliquis careat, comparanda, ac proinde appeti quidem possunt ab illo ente, cui bonum aliquod desit, ad quod habendum eae inserviant, non autem ab illo ente infinite perfecto et in se beatissimo, cui nihil deest et nullum ex illis emolumentum advenire potest. Ergo est gloria extrinseca. « Tantum sunt, ait Lessius (2), duo genera bonorum extrinsecorum, divitiae et gloria. Divitiae non sunt per se expetendae, sed solum propter utilitatem ad alia bona. Non ergo Deus intendit divitias per creaturas, cum illi nullam utilitatem afferre possent. Ergo gloriam: haec enim sola inter bona extrinseca est per se expetenda. » Ergo creaturae omnes ordinantur ad divinam bonitatem extrinsece glorificandam, seu externa divinae

---

(1) « Deo, inquit Lessius, de perf. mor. div. l. XIV. c. 1., nihil commodi aut voluptatis potest accedere a rebus creatis, cum ipse per se sit infinite perfectus, et omni ex parte beatissimus, ut qui omne bonum in se eminentissime possideat. Homo condit sibi domum et eam supellectile instruit, ut inde commodum percipiat: parat hortos, flores, fontes, picturas et similia sensuum oblectamenta, ut voluptatem et recreationem ex istis hauriat; quia sibi per se ad omnem commoditatem et oblectationem non sufficit, unde externis istis adminiculis opus habet. Deus autem, cum per se sibi ad haec omnia sufficientissimus sit, nihil tale in condendo mundo et rebus omnibus, quae mundi ambitu continentur, spectare potuit.... Finis igitur, quem Deus in creatione et gubernatione totius universi spectavit, debuit esse quid extrinsecum. »

(2) In comment. in 1. 2. q. 1. a. 8.

bonitatis gloria est *finis ultimus qui* in creatis omnibus intenditur.

II. *Haec gloria extrinseca, ad quam Deo praebendam res omnes ordinantur, si de creaturis ratione carentibus sermo sit, non est nisi gloria obiectiva et fundamentalis.* — Et sane creaturae irrationales, ut modo demonstravimus, ordinantur et ipsae in gloriam Dei extrinsecam: haec autem duplex est, obiectiva et formalis. Atqui eo ipso, quod irrationales sunt, non sunt capaces tribuendi Deo gloriam formalem, quippe quae in clara cognitione cum laude consistit. Ergo ad hoc diriguntur, ut obiectivam gloriam Deo afferant, i. e. ut in sua excellentia et pulchritudine manifestent (non quidem Deo, qui seipsum plenissime comprehendens tali non indiget manifestatione, sed entibus finitis intelligentibus) excellentiam et pulchritudinem Creatoris seu infinitam eiusdem bonitatem. « Nimirum, ait Lessius (1), ut sua pulchritudine et varietate specimen quoddam exhibeant excellentiae Conditoris, per quod homo ipsum cognoscat, cognitum amet, colat, revereatur, laudet et gratias agat. Sicut enim palatium summa arte extructum, et imago optimis coloribus et magna industria perfecta, ostendit excellentiam artificum, ita mundus iste et res omnes, quae sub sensum cadunt, ostendunt aperte excellentiam sui Opificis: nam haec omnia arte et potentia unius artificis facta sunt. Magnitudo terrae, maris, montium et caelorum ostendunt eius magnitudinem et potentiam: pulchritudo solis, lunae, stellarum et aliarum rerum omnium declarant eius pulchritudinem: subtilitas et artificium, quod in omnibus rebus, praesertim

(1) De perf. morib. div. l. XIV. c. 4. n. 67. Cf. etiam Segneri, *l'incredulo senza scusa*, parte 1. cc. 10-14., Rogacci, *dell' uno necessario*, parte 1. cc. 7-11., qui optime hoc doctrinae caput evolvunt.

in animantium structura, cernitur, eius sapientiam: summa cuiusque rei in sua specie perfectio, eius perfectionem: ratissimus ordo in cursu caelorum et rerum vicissitudine, eius providentiam. Imo in singulis rebus, si quis bene attendat, haec omnia nobis mirabili modo indicantur: quia nihil est adeo vile, quod non sit plenum (ut ita dicam) miraculis et subtilitatibus menti humanae impenetrabilibus, quae nobis Dei potentiam, sapientiam et influxum occultissimum insinuant. Si vero simul omnia considerentur tamquam integrum opus ipsius, manifeste ostendunt, ipsum esse bonum quoddam infinitum, in quo omne genus bonorum excellentissime continetur, ac proinde ipsum esse supra omnia amandum et colendum » (1). Hinc Nazianzenus (2) mundum vocat magnum et admirabilem praeconem, qui Dei gloriam enarrat: et Nyssenus (3) eundem vocat librum scriptum, qui suggerit homini materiam celebrandae gloriae divinae: alii creaturas appellant signa,

---

(1) Hanc veritatem sic exponit Dantes, Par. I.

. . . . . Le cose tutte quante
Hann' ordine tra loro; e questo è forma
Che l' universo a Dio fa simigliante.
Qui veggion l' alte creature l' orma
Dell' eterno valore, il quale è fine,
Al quale è fatta la toccata norma.

(2) Orat. IV. 3. Ita appellat locutione desumpta ex Ps. XIX. v. 1-7.: « Caeli enarrant gloriam Dei etc. » Quorum verborum sensum sic breviter perstringit Franc. Xav. Patrizi: « Della gloria di Dio parlano i cieli perpetuamente, e senza che abbiano favella, si fanno da per tutto sentire, sopra tutto il sole col bene, che fa all' universo. » *Cento salmi tradotti* ecc.

(3) Orat. 2. in verba *Faciamus hominem*. Item s. Thomas, comment. in ep. ad Rom. cap. I. lect. 6., ait Deum « exterius proponere visibiles creaturas, in quibus, *sicut in quodam libro*, Dei cognitio legeretur. » Vide ea, quae idem s. Doctor in loco nunc cit. habet de triplici modo, quo homo ex creaturis potest cognoscere Deum, *per causalitatem, per viam excellentiae, per viam negationis*.

quae mentem excitant in divina, alii scalas, per qnas anima ascendere potest ad Deum, alii speculum (1), in quo communis Creator inspicitur, alii aliis tropicis locutionibus utuntur.

III. *Gloria extrinseca, ad quam Deo praebendam creatura intelligens ordinatur, est non tantum obiectiva, sed potissimum formalis.* — Ipsa quoque, immo ipsa praecipue glorificat Deum gloria fundamentali (2): ipsa enim est perfectior divinae bonitatis assimilatio et expressa eiusdem imago (3). Verum ulterius ordinatur ad aliam multo praestantiorem gloriam, nempe formalem, Deo tribuendam: ad hoc nimirum ordinatur, ut ex manifestationibus obiectivis, quas creaturae omnes et ipse praesertim homo in se exhibent, assurgat ad divinam bonitatem cognoscendam, cognitam vero amandam ac laudandam. Et re quidem vera 1°) unaquaeque creatura, ut dictum est, ordinatur ad glorificandum Deum eo modo, quo secundum suam naturam potest Deum glorificare. Atqui creatura intelligens ac volens, eoipso quod natura sua est intelligens ac volens, potest ipsum glorificare gloria formali, ipsum cognoscendo et amando. Ergo ad hoc or-

---

(1) Hac comparatione utitur Dantes tum aliis in locis tum praesertim, Par. XXIX.

> Vedi l'eccelso omai e la larghezza
> Dell'eterno Valor, poscia che tanti
> Speculi fatti s'ha, in che si spezza,
> Uno manendo in sè, come davanti.

(2) Cf. Segneri, op. cit. cc. 15 et 16.

(3) Cf. thesim 1. n. 5. Ex eo, quod res quaevis est vestigium vel imago divinae bonitatis apparet rem quamlibet esse externam divinae bonitatis glorificationem. Vestigium enim vel imago divinae bonitatis est externa eiusdem manifestatio. Sed externa divinae bonitatis manifestatio et externa eius glorificatio sunt locutiones synonimae.

dinatur ut formalem gloriam Deo tribuat. Adde 2°) Deum revera velle sibi gloriam ex tota hac creaturarum collectione. At gloria vero et proprio sensu non est nisi gloria formalis, cuius obiectum et basis est gloria fundamentalis: siquidem tantummodo gloria formalis, si proprie loqui velimus, est clara cum laude notitia. Vult ergo gloriam formalem. Sed sola creatura intellectu praedita est capax reddendi Deo gloriam formalem. Ergo vult Deus ex creatura intelligente gloriam formalem, et ad hoc illam creat, ut Factorem suum cognoscat, revereatur, amet et laudet. « Sicut mundum, inquit Lactantius (1), propter hominem machinatus est, ita ipsum propter se, tamquam divini templi antistitem, spectatorem operum rerumque caelestium. Solus enim est, qui sentiens capaxque rationis intelligere possit Deum, qui eius opera admirari, virtutem potestatemque perspicere: idcirco enim consilio, mente, prudentia instructus est. Ideo solus praeter ceteras animantes rectus corpore ac statu factus est, ut ad contemplationem parentis sui excitatus esse videatur. Ideo sermonem solus accepit ac linguam cogitationis interpretem, ut enarrare maiestatem domini sui possit. Postremo, idcirco ei cuncta subiecta sunt, ut factori atque artifici Deo esset ipse subiectus. »

Haec omnia, quae diximus, ita summatim exhibet Lessius (2): « Finis *qui* intenditur in omnibus creatis est gloria Dei, quae consistit in duobus, sed diverso modo. Nam *obiective* consistit in eo quod divinae perfectiones, potentia, sapientia, misericordia, iustitia, ceteraque attributa in creaturis tamquam in effectis et quasi speculis resplendeant: *formaliter* vero consistit in eo quod creatura rationalis illas cognoscat, amet, veneretur et laudet ».

---

(1) L. de ira Dei c. 14.

(2) Comment. in 1. 2. q. de ult. fine art. 8.

Itaque « finis omnium divinorum operum est manifestatio divinae bonitatis » (1).

11. Scholion. Nonnulla addemus ad pleniorem explicationem eorum, de qnibus hac in thesi disputavimus.

I. In priori parte huius theseos sic arguebamus: bonum extrinsecum, quod Deus ex creaturis intendit, vel sunt divitiae, vel est gloria. Haec divisio videri potest inadaequata. Nam Deus, argui sic posset, idcirco creat homines, ut habeat subditos, qui sibi obtemperent, vel etiam ut amicos sibi adiungat. — Sed manifeste exercitium potestatis, amicitia aut alia eiusmodi bona, quae possent excogitari, reducuntur tandem ad gloriam extrinsecam. Quid enim significat, Deum homines condere, ut habeat subditos, nisi eos creare, ut habeat entia rationalia, qnae eius infinitam potentiam ac maiestatem cognoscant, timeant, revereantur eique se submittant? Quid significat, Deum homines condere, ut habeat amicos, nisi eos creare, ut habeat entia rationalia, quae cognoscant eius summam bonitatem, eamque admirentur, laudent, ament? Sed notitia alterius excellentiae pariens amorem, obedientiam, venerationem, laudem est ipsa definitio gloriae extrinsecae, quam superius tradidimus.

II. Contra ea, quae in altera parte de fine entium irrationalium statuimus, obiiciet aliquis, creaturas ratione carentes ad hoc ordinari, ut homo ex iis habeat modum sustentandi vitam: animalia ad hoc, ut habeat cibum, vestes, oblectamenta, plantas ad hoc, ut earum fructibus vescatur etc. — Certe ad hoc etiam ordinantur creaturae irrationales. Verum per hoc ipsum, quod homini praebent, servile obsequium ordinantur ulterius ad manifestandam homini sapientiam, potentiam, bonitatemque Dei, qui et novit et potuit et voluit tam providam curam de homine

(1) Ita s. Thomas, comment. in epist. ad Rom. cap. IX. lect. 4.

gerere, ideoque ad eum excitandum in Factoris sui cognitionem et amorem. Haec igitur manifestatio et hoc incitamentum est finis *qui* ultimus creaturarum ratione carentium, ad quem proximi alii fines subordinantur. Nos autem hoc in articulo potissimum inquirimus de fine rerum *ultimo*.

III. Nonne, aiunt quidam divinae gloriae osores (1), nonne quaerere sibi gloriam est quid vitiosum? — Distinguo: est vitiosum quaerere sibi gloriam indebitam vel modo indebito *conc.*, gloriam omnino debitam et modo prorsus debito *nego*. Ut ait S. Thomas (2), « appetitus gloriae de se non nominat aliquid vitiosum ». Tunc tantummodo appetitus gloriae est vitiosus, quando aliquis quaerit sibi gloriam vel indebitam, vel modo indebito. Exemplum primi habes in eo, qui quaereret sibi gloriam ex libro, qui ab altero conscriptus est et quem ipse iactat ut proprii fructum ingenii. Alterius exemplum habes in eo, qui ex libro, cuius ipse revera est auctor, quaereret sibi gloriam, non tamen referendo omnia ad Deum, a quo totum accepit quidquid habet. Sed haec dici nequeunt de Deo. Ipse enim est dignissimus, qui ab omnibus creaturis suis in aeternum glorificetur, nec creaturae, quantum satis est, ipsum unquam collaudabunt: neque habet Deus ens superius, cui suas perfectiones referre debeat acceptas, sed ipse est prima rerum omnium omniumque perfectionum causa. « Periculosum est, inquit s. Augustinus (3), sibi placere, cui cavendum est superbire. Ille autem, qui super omnia est, quantumcumque se laudet, non extollit se. »

---

(1) Ita praeter alios Hermes in dogm.

(2) In 2. 2. q. 132. a. 1. Cf. Pallavicino *del bene* l. 1. parte 2. cc. 24. 25.

(3) Apud s. Thomam, loco nunc. cit.

IV. Non est, aiunt, ratio, cur ens sibi sufficientissimum et seipso beatissimum, cuiusmodi est Deus, quaerat sibi gloriam extrinsecam. — Distinguo: nulla est ratio desumpta ex indigentia entis sibi sufficientissimi et seipso beatissimi *conc.*, ex infinita dignitate naturae entis sibi sufficientissimi et seipso beatissimi *nego*. « Non refert, respondet Lessius (1), quod gloria intrinseca, quam ab aeterno habuit, ipsi abunde satis erat: *quia gloriam externam non petiit, quasi interna non sufficeret, sed quia id dignitati et excellentiae divinae maiestatis congruebat.* Cum enim essentia divina sit infinitae perfectionis et maiestatis, etiam infinite digna erat, quae a creaturis cognosceretur, amaretur et gustaretur. Unde omnino conveniens erat, ut aliquae creaturae conderentur, a quibus hoc praestaretur. Hoc enim dignitati et maiestati divinae quodammodo erat debitum. Etsi enim Deus plenissime suam essentiam videat, amet et infinito gaudio eius dulcedinem gustet, hoc tamen non facit, quin adhuc infinite digna maneat, ut ab infinitis creaturis cognoscatur, ametur, gustetur et ut in ipsis resplendeat et specimen sui exhibeat ».

V. Illud etiam quaeri solet, quomodo laus entium intelligentium nullam Deo intrinsecam perfectionem afferat, nullum beatitudinis augmentum? — Adverte 1°) laudem honoremve per se non facere aut augere internam alterius perfectionem, sed hanc iam in altero existentem praesupponere et propter illam iam existentem exhiberi. « Honor, ait s. Thomas (2), debetur Deo et excellentissimis in signum vel testimonium excellentiae praeexistentis, non quod ipse honor faciat eos excellentes. » Adverte 2°) hic a nobis agi de ente non *finite*, sed *infinite* perfecto

(1) De perf. mor. div. l. XIV. c. 1. n. 12. Cf. etiam Pallavicino *del bene* l. III. parte 1. c. 33.

(2) In 1. 2. q. 2. a. 2. ad 2.

et *infinite* beato. Enti autem infinite perfecto atque infinite beato, hoc ipso quod tale est *infinite*, nequit fieri accessio intrinsecae perfectionis aut beatitudinis. Iuverit autem 3°) rem satis intellectu difficilem comparatione aliqua illustrare. Ex eo, quod sol a nobis conspiciatur, nobisque sit admirationi, nullum splendoris augmentum soli accrescit : ut e contrario si solem intueri eiusque claritatem suspicere detrectemus, nullum exinde lucis detrimentum soli advenit. Non enim soli, sed nobis ipsis proficimus, quando eius lumine perfruimur: pariterque non soli, sed nobis ipsis nocemus, quando admirationem et laudem ei renuimus. Item non Deo, sed nobismetipsis proficimus, quando in eius cognitionem et amorem incumbimus: non Deo, sed nobis nocemus, quando mentis cordisque obsequium ei denegamus. « Sicut soli, inquit Lessius (1), ex eo quod radii ipsius incidant in nubes longe infra positas et multiplicem solis speciem ac varios colores ibidem exhibeant, nihil accedit; ita nec Deo quidquam accedit ex specie, varietate, pulchritudine et multitudine rerum creatarum, quae infinito quodam intervallo infra ipsum sunt positae, et veluti ex nihilo ex radio divinae lucis suspensae. » Et paulo inferius (2): » Ita Deus gaudet et delectatur bonis suis intrinsecis seu seipso, ut nulla per infinita bona extrinseca possit huic gaudio fieri accessio. Dicitur quidem gaudere et delectari bonis nostris, quando vel a peccatis convertimur ad ipsum, vel sancte vivimus et illum honoramus: verum hoc gaudium non auget gaudium, quo gaudet de seipso, cum nihil reale illi apponat (3): sicut nec visio, qua

---

(1) Loc. cit. num. 3.

(2) Ib. num, 9.

(3) Similiter « quandoque Deus poenitere dicitur, non quasi in eo sit poenitentiae commutatio, sed quia ad modum poenitentis se habet, dum mutat quod fecerat. » Item « Dominus irasci dicitur, non

videt res omnes creatas, aliquid reale aut aliquid perfectionis addit simplici intelligentiae. Sicut enim simplex intelligentia possibilium fit visio existentium, hoc ipso quod res existunt, absque ulla perfectionis accessione ad cognitionem divinam; ita gaudium, quo ipse ab aeterno gaudet de seipso, suaque omnipotentia et sapientia, et de omnibus rebus possibilibus, quas videt in illa contineri, extenditur ad res creatas et bona opera, quae reipsa in tempore fiunt, ita ut dicatur de illis gaudere absque ulla accessione alicuius perfectionis ».

Thesis IV.

Ex dictis consequitur tantum abesse, ut creatura ulla irrationalis sit finis, cui homo ordinatur, ut e contrario homo sit finis, cui irrationales, quae nos circumstant, creaturae, proxime et immediate diriguntur.

12. Demonstratio. Illud restat inquirendum, an et quomodo ad hominem referantur reliquae, quae mundi ambitu continentur, creaturae. Neque enim quaestio de fine hominis a quaestione de fine aliarum rerum potest seiungi. Verum responsio huic quaestioni iam est manifesta ex praecedente thesi, cuius quarta haec propositio non est nisi evidens corollarium. Pauca breviter innuemus.

Duo haec in praecedente thesi demonstravimus: hominem ordinari ad cognoscendum et amandum Deum: creaturam vero irrationalem ultime ordinari ad manifestandas homini divinas perfectiones, eumque excitandum ad cognitionem et amorem Dei. Ergo homo ordinatur ad Deum *immediate*, creatura vero irrationalis *mediate*

---

propter hoc, quod in eo sit commotio irae, sed quia ad modum irati se habet quantum ad punitionis effectum. » Ita s. Thomas, comment. in ep. ad Rom. cap. XI. lect. 4.

i. e. per interpositam creaturam rationalem (1). Ut in similitudinibus, quas modo ex Nysseno et Nazianzeno attulimus, sistamus, hic orbis universus est liber scriptus, qui enarrat gloriam Dei, est magnus et admirabilis praeco maiestatis Dei. Sed liber, qui enarrat, praeco, qui annuntiat e. g. magnam alicuius regis victoriam, ordinatur immediate regis illius subditis, mediate vero ipsi regi. Patet igitur creaturam irrationalem non esse finem *cui* hominis, sed e contrario hominem esse finem *cui* (cuius gratia) creatura irrationalis proxime et immediate refertur (2). Itaque, ut disserit Lessius (3), « Deus ita est finis ultimus naturae rationalis, ut etiam sit eius finis proximus: cum non sit aliquid infra Deum, ad cuius gloriam vel commodum ipsa possit ordinari. Unde solus Deus est finis immediatus, ad cuius solius gloriam ipsa est condita. Verum naturae irrationalis Deus ita est finis ultimus, ut ipsa etiam alium finem habeat, ad quem pro-

(1) In ipso homine intellectus et voluntas sunt illae facultates, quae capaces sunt cognoscendi et amandi Deum. Aliae igitur, quibus homo pollet, facultates, superioribus illis subordinantur, eoque ultime diriguntur, ut illas iuvent et excitent ad Dei cognitionem et amorem.

(2) Quod reliqua, qnae in mundo existunt, sint propter hominem, id ss. Patres ex eo etiam colligunt, quod homo a Deo factus sit post aliarum rerum creationem: « Recte novissimus, ait s. Ambrosius, ep. 58., quasi totius summa operis, quasi causa mundi, propter quem facta sunt omnia. » « Si postremus, inquit Nazianzenus, or. XLIII. 4., homo creatus est.... nemini mirum videri debet. Construendum enim prius tamquam regi palatium erat, atque ita rex introducendus omni iam suo satellitio stipatus. » Cf. Corn. a Lap. Gen. c. 1. 16. Cum haec adsit creaturae irrationalis ad rationalem subordinatio, hinc inquirunt auctores, utrum Deus potuisset creare solas res sensu aut ratione carentes. Cf. Pallavicino, *del bene* l. III. parte 1. c. 34.

(3) De perf. mor. div. l. XIV. c. 4.

xime natura sua destinetur, nempe naturam humanam, ad cuius obsequium mundus iste corporeus cum omnibus rebus corporalibus, quae ipso continentur, conditus est ».

13. SCHOLION. Ex dictis apparet inter animum humanum et Deum aliquam intercedere *proportionem*, nempe *ordinis*. Duplex nimirum distinguitur proportio, *realitatis* et *ordinis*. Proportio *realitatis* est multiplex: alia *quantitatem*, alia *naturae perfectionem*, alia *qualitatem* respicit. Iamvero inter animum humanum et Deum non est proportio secundum *quantitatem*, quia animus et Deus a quantitatis natura longissime distant: neque est proportio secundum *naturae perfectionem*, qnia inter ens finitum in perfectione et ens infinitum nulla est proportio. Quod attinet ad proportionem secundum *qualitates* « haec, ut ait Solimani (1), partim abest, partim vero adest: sunt enim dotes, quae unius Dei sunt propriae, cuiusmodi est existendi necessitas aut immensitas, sunt et dotes quae Deo hominique aliqua ratione communes merito habentur, cuiusmodi est intelligentia aut voluntas; quantum ad illas nulla plane, quantum ad has aliqua hominis Deique late accepta proportio admitti potest » nempe prorsus analogica. Quod autem spectat ad proportionem ordinis, haec est illa, quae intercedit inter facultatem et eius obiectum: huiusmodi autem ordinis proportio intercedit inter nobiliores hominis facultates, intellectum et voluntatem, ac Deum.

Ergone, quaeres, mens humana est infinita? — Di-

---

(1) Phil. mor. institut. vol. II. pag. 218. Cf. aliud eiusdem Auctoris opus, *Filosofia di Giacomo Leopardi raccolta e disaminata, cap. III. l'uomo nell'universo*, ubi eos refellit, qui hanc negant irridentque veritatem, hominem rerum harum visibilium esse finem proximum, cuius gratia sunt.

stinguo: entitative *nego*, terminative *concedo*. Mens nempe humana ordinatur ad terminum infinitum, eumque attingit, non tamen *infinito*, sed *finito* modo actus eliciens finitos. Infinitas ergo se tenet ex parte obiecti, quod attingitur, non autem ex parte actus, quo obiectum illud infinitum attingitur: hic enim actus, utpote actus entis creati, si *obiective* spectetur, est semper aliquid limitatum. Apposite s. Thomas (1): « Impossibile est quod aliquis intellectus creatus Deum *infinite* cognoscat, unde impossibile est quod Deum *comprehendat* ».

Priorem hunc articulum concludemus praeclaris verbis Petri Lombardi Magistri sententiarum (2): « Factus Angelus sive homo propter Deum dicitur esse, non quia creator Deus et summe beatus alterutrius indiguerit officio, qui bonorum nostrorum non eget; sed ut serviret ei ac frueretur eo, cui servire regnare est. In hoc ergo proficit serviens, non ille cui servitur. Et sicut factus est homo propter Deum, id est, ut serviret ei, ita mundus factus est propter hominem, scilicet ut ei serviret. Positus ergo est homo in medio, ut et ei serviretur et ipse serviret. »

ARTICULUS II.

De perfecta hominis beatitudine.

14. Ex iis, quae in articulo praecedente diximus, liquet, hanc esse naturalem hominis ordinationem, ut Creatorem suum cognoscat, amet ac revereatur, uno verbo

---

(1) In I. p. q. 12. a. 7. « Ex quibus verbis, ut animadvertit Perrone, de Deo creat. num. 682., patet, quaenam fuerit Doctoris Angelici mens circa notionem *comprehensionis.* » Qua de re lege in art. cit. respons. ad 2^{m}.

(2) L. II. sentent. dist. 1.

glorificet. Verum alia inest homini, eademque naturalis, tendentia, ad felicitatem nimirum seu beatitudinem. De hac modo loqui aggredimur, ut illud praesertim detegamus, quomodo duae hae naturales tendentiae invicem se habeant, quonam inter se nexu devinciantur.

15. Duo praemitti debent, nempe — quid in genere sit beatitudo — et quaenam sint praecipuae partitiones beatitudinis.

1°) Beatitas sive beatitudo (1), quam Graeci εὐδαιμονίαν vocant, est ille status, in quo animus humanus sibi conscius est, bene sibi esse omni ex parte, semperque ita futurum esse certo cognoscit. Scilicet tres sunt praecipuae beati huius status notae. Prima nota est *negativa*, nempe exclusio omnis mali: neque enim qui malo aliquo premitur, is plane beatus potest censeri. « Equidem, inquit Tullius (2), beatos existimo, qui sint in bonis, nullo adiecto malo ». Altera nota est *positiva*, videlicet cumulata omnium convenientium bonorum possessio: neque enim qui boni alicuius desiderio tenetur, is plane beatus appellari potest. « Beatitudo, ait Boetius (3), est status omnium bonorum aggregatione perfectus ». Item s. Augustinus (4): « Constat omnium rerum optandarum

---

(1) « Vocabulum utrumque, ait Tullius, 1. de nat. Deor. cap. 34., omnino durum, sed usu mollienda nobis verba sunt. »

(2) Tusculan. quaest. V. 10. « Neque ulla alia, ita statim subdit, huic verbo, cum *beatum* dicimus, subiecta notio est, nisi *secretis malis omnibus cumulata bonorum possessio.* » Quae postremae voces aptam sane exhibent beatitudinis definitionem.

(3) De Cons. Phil. l. 3. pr. 2.

(4) In praefat. l. V. de Civit. Dei. In idem redit alia eiusdem s. Doctoris definitio: « Beatus non est nisi qui et habet omnia quae vult, et *nihil male vult.* » De Trinit. l. 13, c. 4. Quam definitionem idem s. Doctor pulchre admodum exponit in l. *de vita beata*: ubi praeter alia ad explicanda postrema illa verba, *nihil male*

plenitudinem esse felicitatem. » Tertia nota ex duabus prioribus dependet: nempe, ad beatitudinem requiritur certa cognitio de perpetua tum mali absentia tum boni praesentia. Et sane fac aliquem non habere hanc de perpetua boni possessione securitatem: is profecto alicui iam malo subest, siquidem omnino « necesse est, quod *timore* amittendi vel *dolore* de certitudine amissionis affligatur » (1). Sin minus is caret bono illo adeo praestanti suavis tranquillitatis, quam animo affert cognitio certa de secura boni obtenti possessione.

2°) Ad beatitudinis partitiones quod attinet, ea inprimis α) distinguitur in *perfectam* et *imperfectam* (2). Est perfecta, si tres illae, de quibus diximus, notae omnino ac vere concurrant: sin autem omnes vel etiam aliquae deficiant, iam vel nulla erit beatitudo, vel tantummodo inchoata seu imperfecta. Insuper β) quemadmodum in fine

---

vult, haec habet: « Velle quod non deceat, idem ipsum miserrimum: nec tam miserum est, non adipisci quod velis, quam adipisci velle quod non oporteat: plus enim mali pravitas affert, quam fortuna cuiquam boni. » De hac s. Augustini definitione cf. s. Thomam, 1. 2. q. 5. a. 8. ad 3.

(1) S. Thomas, 1. 2. q. 5. a. 3. In quo art. 3. hanc tradit notionem felicitatis: « Beatitudo, cum sit perfectum et sufficiens bonum, omne malum excludit et omne desiderium implet. » Cf. s. Gregorium Nyss., lib. de beat. in princ. 31.

(2) « Duplex, ita s. Thomas, 1. 2. q. 3. a. 6., est hominis beatitudo, una *perfecta* et alia *imperfecta*. Oportet autem intelligere perfectam beatitudinem, quae attingit ad veram beatitudinis rationem, beatitudinem autem imperfectam, quae non attingit, sed participat quamdam particularem beatitudinis similitudinem. Sicut est perfecta prudentia in homine, apud quem est ratio rerum agibilium, imperfecta autem prudentia est in quibusdam animalibus brutis, in quibus sunt quidam particulares instinctus ad quaedam opera similia operibus prudentiae. » Quam eamdem distinctionem saepius commemorat.

ultimo (1), ita etiam in beatitudine duo debent considerari, ratio *obiectiva* et ratio *formalis*, nempe obiectum, cuius consecutione reddimur beati et ipsa illius obiecti consecutio. « Beatitudo, inquit Lessius (2), accipitur pro ipsa re, cuius unione beati efficimur, et pro ipsa unione: illa a doctoribus vocatur beatitudo *obiectiva*, haec *formalis* ».

16. Hisce praemissis, quaestiones, quae hoc in articulo a nobis sunt praecipue solvendae, ad has quinque redigi posse videntur: — an beatitudinis consecutio sit homini possibilis, an sit etiam certa — quid sit seu in quo bono consistat perfecta hominis felicitas — quamdiu durabit beatitudo semel obtenta — quandonam obtinebitur beatitudo — quid est mortalis haec vita et quid hac in vita agendo felicitatem obtinebimus in altera vita. Alias istis propinquas quaestiones breviter in *scholiis* solvemus: quem morem in sequentibus etiam disputationibus servare statuimus.

Thesis V.

Est in omnibus hominibus tendentia seu appetitus, isque naturalis, in beatitudinem, cuius proinde consecutio non modo possibilis est, sed, si conditiones a Deo positae impletae ab homine fuerint, omnino certa.

17. Demonstratio. Ut par est, initium ducimus a quaestione solvenda de beatitudinis existentia (*an sit*), utrum nempe consecutio felicitatis sit homini *possibilis*, utrum sit etiam *certa*. Ut autem demonstratio sit clarior, quatuor hac in thesi partes, quarum unaquaeque alteram excipit, iuvat distinguere.

---

(1) Vide art. 1. num. 2. pag. 7.

(2) De summo bono l. 1. c. 1.

1. *Est in omnibus hominibus appetitus beatitudinis.* — Omnes homines appetere beatitudinem, id est secretis malis omnibus cumulatam bonorum possessionem, veritas est in facto posita et omnino manifesta, *primo* quidem ex intima uniuscuiusque experientia, *secundo* autem ex uniformi universali et constanti omnium hominum consensu. « Beate, ait s. Augustinus (1), certe omnes vivere volumus: neque quisquam est in hominum genere, qui non huic sententiae, antequam plane sit emissa, non consentiat. » Hac de veritate, ut idem refert s. Augustinus (2), « nec ipse (cum Academicis omnia dubia sint) Academicus ille Cicero dubitavit, qui cum vellet in Hortensio dialogo ab aliqua re certa, de qua nullus ambigeret, sumere suae disputationis exordium, Beati certo, inquit, omnes esse volumus: absit ut hoc falsum esse dicamus. » Itaque non est, cur in priore huius theseos parte demonstranda immoremur. « Non ego, inquit Tullius (3), si quid est evidens, de quo inter omnes conveniat, argumentari soleo: perspicuitas enim demonstratione elevatur ».

Illud potius sedulo animadvertatur, quod ad con-

---

(1) De mor. Eccl. l. 1. Cf. etiam l. X. de Civ. Dei c. 1.

(2) De Trin. l. XIII. 4. Cf. etiam cap. III., ubi narrat de mimo quodam, qui promisit in theatro, se proximis ludis dicturum quid in animo haberent et quid vellent omnes. Cumque ad diem constitutam ingenti expectatione maior multitudo conflueret, dixit: Hoc omnes vultis, vili emere et caro vendere. Reprehendit hunc mimum s. Augustinus, cum multi inveniantur viri probi, qui nolint id, quod contra iustitiam est, et quidam etiam extiterint, qui largitionis gratia emerint frumenta carius et vilius vendiderint suis concivibus. At, pergit s. Doctor, « si mimus ille dixisset, omnes beati esse vultis, miseri esse non vultis, dixisset aliquid, quod nullus in sua non agnosceret voluntate. Quidquid enim aliud quisquam velit, ab hac voluntate, quae omnibus et in omnibus hominibus satis nota est, non recedit. »

(3) De nat. Deor. III. 4.

ceptuum claritatem valde confert, videlicet, aliud esse loqui de beatitudine *per se* et *in genere* considerata, aliud vero loqui de beatitudine *in concreto* et *in particulari* inspecta, nempe de eo determinato bono, in quo ex rei veritate ratio beatitudinis reperitur. Nos hac in thesi spectamus felicitatem *per se* et *in genere*. Cum ergo dicimus omnes homines convenire in appetenda beatitudine, non affirmamus, omnes homines convenire in appetendo eo determinato bono, de quo ratio beatitudinis essentialis reapse verificatur (nempe, Deo, ut statim probabimus); sed asserimus, omnes homines convenire in appetenda beatitudine *per se* et *in genere* considerata, eamque omnes conari (diverso quidem tramite, recto alii, alii obliquo, alii prorsus opposito) consequi (1). Ad rem s. Thomas (2):

---

(1) Clare hoc explicat Segneri, *l'incredulo senza scusa*, parte 1. cap. 3. num. 6.: « La natura ha inclinati gli uomini tutti generalmente a cercare il bene, ma non ha loro dato intuitivamente a vedere *dove egli sia*. Vuole che da sè lo rintraccino col discorso, di cui dotolli a tal fine. Gli uomini però seguendo la libertà del loro talento, si applicano variamente a pregiare più questo bene, che quello, scambiando per goffaggine non di rado la copia con l'originale, il corpo con l'ombra, il reale con l'apparente. » Hoc idem pulchre expressit Dantes, Purg. XVII., hisce verbis:

> Ciascun confusamente un bene apprende,
> Nel qual si quieti l'animo, e desira:
> Perchè di giunger lui ciascun contende.

Cf. etiam Taparelli, *saggio teoret. di dritto nat.* dissertaz. I. cap. 1. num. 27.: « Non si disputa *se debba tendersi alla felicità*, ma, ammesso questo come principio, si domanda *ove ella trovisi*. »

(2) In 1. 2. q. 1. a. 7. Egregie s. Augustinus, serm. 1. in ps. CXVIII.: « Beatum esse tam magnum est bonum, ut hoc et boni velint et mali. Nec mirum est, quod boni propterea sunt boni, sed illud est mirum, quod etiam mali propterea sunt mali, ut sint boni (nempe beati).... Quicumque molitur inimicorum sanguinem fundere, quicumque desiderat dominationem, quisquis affectat crudelitatem suam explere, quisquis alienis cladibus pascitur, in omnibus sceleribns beatitudinem quaerit. » Cf. etiam s. Th., 1. 2. q. 5. a. 8.

« Illi, qui peccant, avertuntur ab eo, in quo vere invenitur ratio beatitudinis, non autem ab ipsa ultimi finis intentione, quam quaerunt falso in aliis rebus. »

Ex quibus perspicis, quidnam sit respondendum huic difficultati: Non adest consensus circa beatitudinem, cum tot adsint de eadem diversae sententiae. Distinguo: non adest consensus de beatitudine *in genere*, multaeque adsunt diversae de beatitudine *in genere* sententiae *nego*, de beatitudine *in specie transmitto*. Neque enim hac in thesi sermo nobis est de felicitate in particulari considerata, sed de ea agemus in thesibus sequentibus. Haec itaque difficultas videtur huic alteri haud absimilis: Falsum est omnes homines lingua uti ad exprimendos suos conceptus, vestibus, cibis etc. uti ad vitae necessitatibus subveniendum, cum tot existant diversae linguae, tot diversae formae vestitus ac diversae victus rationes. Omnes illico responderent: falsum est homines, *in specie* loquendo, *eadem* uti lingua, *eadem* vestium forma, *eadem* victus ratione *concedo*, falsum est homines, loquendo *in genere*, uti lingua *aliqua* ad manifestandos suos conceptus etc. *nego*.

II. *Hic beatitudinis appetitus est naturalis.* — Explicandum inprimis est, quid intelligatur nomine appetitus *naturalis* (seu, ut alii loquuntur, *innati*), quid nomine appetitus *eliciti*. a) Si vim vocabuli spectes, qui dicit appetitum, is dicit *actum* tendendi in bonum. Verum sensu latiori, nomine appetitus *naturalis* intelligitur, non quidem actus, sed ipsum pondus vel propensio naturae in bonum, ut Suaresius (1) loquitur, seu ipse ordo naturae in bonum, ipsaque natura prout est in bonum ordinata. Et qui-

---

(1) En verba Suaresii, de fine ult. disp. XVI. in initio: « Supponenda est vulgaris distinctio appetitus *innati* et *eliciti*, quorum prior solum consistit in *pondere naturae*, et ideo communis est cum aliis viventibus et inanimatis, et in quibus inest, perpetuo inest: po-

dem, cum duplex esse possit ordo, nempe ordo *merae capacitatis* seu aptitudinis et ordo *strictae exigentiae*, nomine appetitus naturalis proprie intelligitur ordo exigentiae, quam natura habet ad bonum sibi debitum, tale nimirum, ut si natura eo bono careat, sit misera, utpote quae privatur perfectione sibi debita. β) Appetitus vero *elicitus* est actus vitalis tendens in bonum cognitum, ac proinde consequens apprehensionem. Huiusmodi appetitus elicitus est vel elicitus *naturalis* vel elicitus *liber*, prout est actualis expressio illius propensionis seu ponderis naturae, de quo diximus, vel libera voluntatis tendentia in bonum e. g. in divitias. Quare appetitus elicitus *naturalis* ab appetitu elicito *libero* in hoc potissimum differt et ex hoc discernitur, quod est *necessarius*, sive quoad ipsum exercitium actus, sive saltem quoad specificationem actus: hoc enim alterum sufficit ad concludendum appetitum, de quo agitur, esse naturalem (1).

His praemissis, ita arguimus. Naturalis sane est tendentia illa, quae tribus hisce characteribus gaudet, quae nempe inest *eodem modo* omnibus hominibus, quae iisdem inest *necessario* ita ut exui nullo pacto possit, quae est *ratio* omnium desideriorum seu motuum vo-

---

sterior vero consistit in *actu vitali* proveniente ex cognitione, unde est proprius viventium vita animali vel rationali, et solum adest, quando vivens actu operatur et cognoscit. » Et paulo inferius, loc. cit. sect. 1. num. 9., haec addit: « Appetitus innatus non dicit rem aliquam, aut aliquem modum distinctum a capacitate naturali, sed explicat per metaphoram vim et naturam ipsius potentiae naturalis. » S. Thomas, 1. 2. q. 26. a. 1, « est, inquit, quidam appetitus non consequens apprehensionem ipsius appetentis, sed alterius. Et huiusmodi appetitus dicitur *naturalis*. Res enim naturales appetunt quod eis convenit, non per apprehensionem propriam, sed per apprehensionem instituentis naturam. »

(1) Cf. Becanum, de beat. et act. hum. cap. 1. quaest. XI.

luntatis. Atqui tribus hisce characteribus gaudet appetitus erga beatitudinem in genere consideratam. Ergo est prorsus naturalis.

Quod 1°) insit *eodem pacto* omnibus hominibus, hoc in praecedenti huius theseos parte satis est declaratum.— At 2°) inest omnibus *necessario* quoad specificationem actus (1). Hoc autem duplici probatur argumento. Ac *primo* quidem constat ex interna uniuscuiusque experientia. Etenim possumus quidem in hac vita non velle cogitare de beatitudine, et si de eadem cogitemus, possumus nos ipsos ab actu amoris erga ipsam ponendo cohibere: sed si velimus de beatitudine cogitare et nosmetipsos circa eamdem exercere, intime sentimus, nos non posse alium actum ponere quam *amoris*, nos non posse vere et ex animo dicere, *nolo esse beatus*, *volo esse miser*. Hoc autem aperte ostendit, felicitatem in genere spectatam a nobis appeti necessario quoad specificationem actus. Idem *secundo* confirmatur hoc alio argumento. Ut voluntas aliquid odio habeat vel respuat, oportet ut illud ei proponatur ab intellectu tamquam odibile sub respectu aliquo vel aversabile. Atqui in beatitudine generatim inspecta, de cuius conceptu est absentia omnis mali et praesentia omnis boni, nihil est, quod ab intellectu exhibeatur tanquam odibile seu displicens. Ergo voluntas non potest eam odio habere vel respuere, sed illam appetit necessario quoad specificationem actus (2). Dices: nonne

(1) « Voluntas, sic docet s. Thomas, in 1. 2. q. 5. a. 4. ad 2.m, ad opposita se habet in his, quae ad finem ordinantur. Sed ad ultimum finem naturali necessitate ordinatur: quod patet ex hoc, quod homo non potest non velle esse beatus. »

(2) « Non solum, inquit Lessius, de summo bono l. 1. c. 2., omnes beatitudinem appetunt, sed etiam *necessario* appetunt, ita ut non possint illam, si per se spectetur, nolle aut odisse. Nihil enim in illa concipitur, quod possit ullo modo displicere. Itaque amatur

saepe volumus nobis malum? Respondendum est, nos nunquam velle nobis malum *reduplicative* et *formaliter*, seu quatenus malum est, sed solum *materialiter* nobis quandoque velle sub ratione boni id, quod nobis reapse est malum. Nempe in eo, quod nobis est malum, apprehendimus aliquam rationem boni, sive delectabilis sive utilis, eamque appetimus. Qua de re fusius in Metaphysica agi solet (1). — Adde 3°) necessarium hunc appetitum beatitudinis esse *rationem* omnium desideriorum sive motuum nostrae

---

ab omnibus *quoad specificationem actus*, non tamen *quoad actus exercitium*, ut philosophi loquuntur. Neque enim omnes semper de beatitudine cogitant, neque, si cogitent, necessario actum amoris erga illam eliciunt, cum voluntas sit libera, et se possit ab actu circa quodvis obiectum in hac vita cohibere. Si tamen circa illam versari velit, non potest nisi amore et desiderio id efficere. Nemo potest vere et ex animo dicere: nolo esse beatus, volo esse miser.» Idem docet s. Thomas, de Mal. q. 6. art. un.: «Ipsa beatitudinis appetitio ex necessitate est *quantum ad determinationem actus*, quia non potest velle oppositum; non autem *quantum ad exercitium actus*, quia potest aliquis non velle tunc cogitare de beatitudine.» Cf. Suarez, Metaph. disp. XIX. sect. VIII.

(1) «Potest aliquis, ut ait Becanus, de beatitud. et act. hum. cap. II. quaest. VII., sibi ipsi velle malum, tamquam obiectum *materiale*, sed non potest velle, nisi *sub ratione boni*. Hoc fit in duobus casibus. *Primo*, quando sciens appetit rem illicitam et prohibitam propter aliquam utilitatem aut delectationem, quae illi annexa est. *Secundo*, quando appetit sibi mortem, ut evadat aliud malum, quod putat gravius esse morte: et similiter, quando appetit sibi poenam temporalem, ut possit evadere aeternam.» In poena temporali appetitur amotio poenae aeternae, quae amotio *verum* est bonum: in morte sibi illata appetitur cessatio malorum, quae apprehenduntur graviora morte ipsa, quae cessatio est bonum *apparens*. Cf. s. Th., 1. p. q. 19. a. 9.: «Nunquam appeteretur malum, nec per accidens, nisi bonum cui coniungitur malum, magis appeteretur, quam bonum, quod privatur per malum.» Cf. etiam s. Thomae comment. in l. 1. Ethic. lect. 1. De distinctione boni in *verum* et *apparens* cf. Palmieri Ontolog. thes. XI.

voluntatis. Etenim quidquid desideramus, ideo desideramus, quia volumus frui bonis et carere malis, seu, quod idem est, quia volumus esse felices. Non alia sane de causa hic pecuniam optat, ille studet voluptati, hic scientiam desiderat, ille sectatur virtutem. Itaque hic appetitus veluti subest quibuscumque actibus nostrae voluntatis, eorumque est origo ac fundamentum. Quid autem subest omnibus voluntatis actibus, tamquam radix, ex qua omnes pullulant, nisi ipsa natura? Hic igitur appetitus est naturalis.

III. *Consecutio huius beatitudinis, quam naturaliter appetimus, est non modo possibilis, sed etiam certa.* — Est 1°) *possibilis.* Et sane appetitus felicitatis, cum sit naturalis, est veluti motus animis nostris impressus ab ipso humanae naturae auctore, qui est Deus. Hoc principio praesupposito, sic arguimus (1). Qui sapiens est, is profecto opus suum frustra et inaniter non impellit aut ordinat ad id, cuius assecutio est impossibilis. Atqui Deus est sapientissimus: hominem vero, praestantissimum suum opus inter visibilia, propellit ad beatitudinem. Ergo beatitudinis assecutio est possibilis. Est 2°) *certa.* Et sane ex eodem praestituto principio sic arguimus. Qui rectus est ac clemens, is profecto si quem serio allicit et impellit ad bonum, non eumdem, absque eius culpa, perpetuo deludit. Atqui Deus est ipsa rectitudo ipsaque bonitas: hominem vero allicit et impellit ad beatitudinem. Ergo hominem, absque eius culpa, non deludet in perpetuum, sed ei absque dubio beatitudinem aliquando largietur.

Et re quidem vera haec in felicitatem inclinatio, cum sit naturalis, est aequivalens locutio et realis promissio

---

(1) Cf. s. Th., 1. p. q. 75. a. 1., ubi hoc statuit principium: « Naturale desiderium non potest esse inane. » Cf. de Valentia comment. in 1. p. s. Thomae disp. VI. quaest. 1 puncto III. de essentia animae. Vide etiam Suarez. de ult fine disp. IV. sect. II

nobis facta a Deo naturae nostrae auctore de beatitudine nobis conferenda. Atqui 1.°) Deus quemadmodum impossibilia non iubet, ita ne promittit quidem impossibilia: est enim ipsa bonitas ipsaque sapientia. Ergo consecutio beatitudinis est possibilis. Rursus 2.°) Deus quando promittit aliquid, promissionem suam implet certissime: est enim ipsa sanctitas ac iustitia, ipsaque veracitas. Si promittit *absolute*, fieri nequit ut promissum non servet: si promittit *sub conditione* ab homine implenda, hac ab homine impleta, praestabit fidelissime ea omnia, quae promisit. Atqui per naturalem illam tendentiam, tamquam per naturae vocem, promittit homini felicitatem. Ergo hanc illi certissime conferet, nisi aliquid obstet ex parte ipsius hominis, qui scilicet conditionibus a Deo positis non satisfecerit. Nonne, quaeso, insipientiae aut crudelitatis redargueretur ille, qui filio suo, ut eum ad studium propellat, promitteret rem aliquam, cuius impossibilis sit assecutio, aut postquam aliquid, quod haberi possit, promisit, et filius operam studio dederit, fidem tamen ipse non praestet?

Ubi illud animadvertas, agi hic de naturali ea tendentia, quae est *independens*, quae nimirum 1.°) est naturalis tendentia hominis, i. e. entis intelligentis non subordinati ad ullum ens creatum, tamquam finem *cui*, sed subordinati proxime et immediate ipsi Deo: et 2.°) in ipso homine est tendentia intellectus et voluntatis, i. e. illarum facultatum, quae sunt in homine nobiliores, nec proinde altioribus facultatibus subordinatae (1). Non est igitur, cur dubitemus, utrum forte haec hominis tendentia ad beatitatem possit esse irrita ob bonum alterius aut creaturae aut tendentiae, cui subordinetur.

IV. *Consecutio beatitudinis est certa, dummodo condi-*

---

(1) Cf. Thesim IV., praesertim adnot. 1.am pag. 29.

tiones, quae positae a Deo fuerint, impleantur.— Horum verborum, quae in ipsa theseos enunciatione leguntur, ratio est reddenda. Arbitrari enim aliquis posset, haec verba inutiliter addi, nempe arbitrari assecutionem beatitudinis nulla in hypothesi deficere posse, quemadmodum naturalis tendentia in beatitatem, hoc ipso quod naturalis est, deesse unquam nequit. Atqui non ita res se habet. Nam non repugnant haec duo, tendentiam quidem erga beatitudinem esse naturalem ac proinde deficere nunquam posse (1): expletionem vero illius tendentiae seu consecutionem felicitatis certis subesse et alligari conditionibus, ac proinde deficere ex hominis culpa et in culpae poenam posse, si nempe homo requisitas conditiones non impleat. Duplici enim ratione, ut modo innuebamus, potest Deus aliquid promittere, *absolute* et *conditionate*: hoc autem est expectandum, Deum promittendo homini felicitatem, hanc promittere conditionate.

Et sane aequum est, beatitudinem ab homine obtineri modo convenienti et proportionato naturae humanae. Atqui homo est ens intelligens ac libero praeditum arbitrio: modus autem obtinendi felicitatem proportionatus tali naturae, est ipsius assecutio per actus liberos. Ergo aequum est, ut beatitudo ab homine obtineatur per actus

---

(1) In damnatis manet tendentia in beatitudinem, quippe quae est tendentia naturalis. Et idcirco damnati dicuntur et sunt, quia, manente tendentia illa, qua ineluctabiliter in beatitudinem feruntur, eius expletione carent, certissimeque sciunt, se nunquam ad illius irresistibilis tendentiae expletionem perventuros, idque in poenam scelerum a se patratorum. Hinc Tongiorgi, Psychol. n. 251., principium hoc, *desiderium naturale non potest esse inane*, sic recte distinguit: non potest esse inane, ita ut natura non destinetur ad id, quod desiderat *conc.* ita ut individua non assequantur id, ad quod destinantur *subd.* si ad hoc destinentur *absolute conc.* si ad hoc destinentur *conditionate nego.*

libere a se positos, seu, quod idem est, ut assecutio beatitudinis a certis pendeat conditionibus a Deo positis ac libere ab homine implendis. Tunc scilicet homo est ipse sibi suae felicitatis auctor, ipse se ad metam adducit, adeo ut beatitudo ab homine obtenta rationem habeat non modo summi boni, sed etiam debitae mercedis pro laboribus solutae, triumphalis coronae pro victoria concessae (1). Quantum id humanae naturae nobilitatem et dignitatem extollat, quis non videt?

Haec innuisse sufficiat: quod enim sic vere res se habeat, seu quod revera sint conditiones vel leges ab homine implendae pro felicitatis assecutione, hoc iuxta ordinem superius (2) praestitutum in postrema huius articuli thesi erit demonstrandum.

18. Scholion. Diximus naturalem beatitudinis appetitum esse *rationem* omnium motuum nostrae voluntatis. Hinc apparet, quo sensu dicatur, nos in singulis actibus appetere beatitudinem, nimirum non semper *expresse* sèd sal-

---

(1) Ad rem s. Th., 1. 2. q. 1. a. 2.: « Aliquid sua actione vel motu tendit ad finem dupliciter: uno modo, sicut se ipsum ad finem movens, ut homo; alio modo, sicut ab alio motum ad finem, sicut sagitta tendit ad determinatum finem ex hoc, quod movetur a sagittante, qui suam actionem dirigit in finem. Illa ergo, quae rationem habent, se ipsa movent ad finem, quia habent dominium suorum actuum per liberum arbitrium, quod est facultas voluntatis et rationis: illa vero, quae ratione carent, tendunt in finem propter naturalem inclinationem, quasi ab alio mota, non autem a seipsis, cum non cognoscant rationem finis, et ideo nihil in finem ordinare possunt, sed solum in finem ab alio ordinantur.... Et ideo proprium est naturae rationalis, ut tendat in finem, quasi se agens vel ducens ad finem: naturae vero irrationalis, quasi ab alio acta vel ducta, sive in finem apprehensum, sicut bruta animalia, sive in finem non apprehensum, sicut ea, quae omnino cognitione carent. » Cf. etiam 1. 2. q. 5. art. 8.

(2) Vide num. 16 pag. 34.

tem *tacite*. « Omnes, ait Lessius (1), non solum beatitudinem appetunt, sed etiam in omni re tam mala quam bona appetunt. Omnes enim cum aliquid appetunt, particulam aliquam integri boni, quo appetitus satietur, appetunt, sibique appetendo et conquirendo sensim congeriem illam bonorum struunt, qua imaginantur se beatos fore .... Non tamen necesse est, ut in singulis rebus appetendis de beatitudine cogitent. Sicut qui exstruit domum, non est necesse, ut in singulis lapidibus ponendis, vel lignis aptandis de domo cogitet; ita qui sibi bonorum congeriem struit, qua appetitus satietur, non opus habet semper de ea congerie cogitare. Est haec appetitio beatitudinis non *expressa* et *formalis*, sed *tacita* et *virtualis*, ratione innati ponderis nostrae voluntatis, quo anima nostra in suam perfectionem et completam beatitudinem propendet: ex cuius propensionis ac ponderis vi omnis appetitio cuiusvis particularis boni sequitur. Itaque quia omnis appetitio sequitur ex illo pondere voluntatis, quo anima in beatitudinem inclinatur, eoque tendit ut appetitus aliquando satietur; recte in eo pondere tacita quaedam beatitudinis appetitio contineri, et per illud ipsa beatitudo in genere appeti dicitur, sicut appetitio finis continetur in appetitione mediorum, et dum media appetuntur ex affectu finis, ipse quoque finis virtute et tacite appeti censetur ».

Quam rem ut exemplo alio illustremus, sit pater qui motus amore filii a se unice dilecti statuit nobile illi palatium exstruere. Dum is artifices vocat ac dirigit, dum operibus praeest, ceteraque omnia sollicite disponit, recte dicitur semper in omnibus et singulis illiusmodi

---

(1) De summo bono. l. 1. c. 2. n. 7. et 8. Cf. etiam Suarez, de ult. fine disp. III. sect. V. et VI., Vasquez. in 1. 2. disp. VI., Tongiorgi Eth. num. 15. seqq.

actibus amare filium suum, etiamsi non semper in omnibus et singulis de filio cogitet, quatenus scilicet ex amore filii ad ea omnia praestanda propellitur. Itaque illum in omnibus amat, si non expresse, saltem tacite. Simili pacto etsi non semper *expresse* amemus beatitudinem, tamen eam saltem *tacite* semper appetimus in omnibus actibus, utpote illam, a qua ad agendum movemur.

Thesis VI.

Deus est bonum, cuius possessio tum est necessaria homini, ut sit beatus, tum est hominis beatitudo essentialis, seu ipsa vitae beatae substantia.

19. Praenotiones. Egimus in superiore thesi de beatitudinis existentia, *an sit* beatitudo. Quum autem invenerimus, eam esse tum homini possibilem, tum etiam certam, inquirendum nunc est in eiusdem essentiam, *quid sit* hominis beatitudo. Qui hoc inquirit, is duo quaerit, quorum alterum beatitudinem *obiectivam*, alterum vero *formalem* respicit: videlicet — quodnam sit bonum seu obiectum, cuius possessio facit hominem beatum — qualis debeat esse obiecti illius possessio, ut homo sit beatus (1). Itaque quaestio, *quid sit* hominis beatitudo, subdividitur bifariam. De altera quaestione postea agemus: priorem quaestionem hac in thesi assumimus pertractandam.

20. Demonstratio. Huius theseos, ut ex enunciatione patet, duae sunt partes.

I. *Dei possessio est bonum necessarium homini ut sit beatus.* — Nomine boni necessarii humanae voluntati intelligimus bonum tale, ut si ipsum desit, homo nequeat

(1) Cf. num. 15, pag. 34.

esse felix, sed sit miser. Qua notione tradita, sic arguimus. Homo nequit esse quietus seu beatus, quousque omnis naturalis eius tendentia non est expleta: hoc patet ex notione beatitudinis in genere superius tradita (1). Atqui naturalis inest homini tendentia ad Deum cognoscendum et amandum, immo haec est *princeps* ac *suprema* hominis ordinatio: haec enim Dei cognitio et amor est ultimus hominis finis, ut in praecedenti articulo demonstravimus. Ergo homo nequit esse quietus seu beatus, quousque non coniungitur cum Deo per cognitionem et amorem, seu quousque non possidet Deum. Ergo Dei possessio est bonum necessarium homini, ut sit beatus.

Hoc argumentum continetur in celebri illa s. Augustini (2) sententia: « Fecisti nos ad te et (idcirco consequenter) inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te ». Quemadmodum, ut obviam hanc comparationem adhibeamus, sagitta semper est in motu, quousque cum suo scopo non coniungitur, ita cor hominis tunc solummodo cessat a motu seu quiescit, quando unitur intime cum Deo, meta ac fine suo immediato et ultimo. Gradum nunc facimus ad alteram huius theseos partem.

---

(1) Cf. rursus eumdem num. 16. « Cum beatitudo, ita s. Thomas, 1. 2. q. 5. a. 4., sit perfectum bonum et sufficiens, oportet, quod desiderium hominis quietet et omne malum excludat. »

(2) Confess. ab initio. Et l. XIII. c. 8., ait.: « Satis ostendis, quam magnam creaturam rationalem feceris, cui nullo modo sufficit ad beatam requiem quidquid te minus sit. » Quod idem praeclare expressit Dantes, Par. IV.:

Io veggo ben, che giammai non si sazia
  Nostro intelletto, se il Ver non lo illustra,
  Di fuor dal qual nessun vero si spazia.
Posasi in esso, come fera in lustra,
  Tosto che giunto l' ha: e giugner puollo;
  Se non, ciascun disio sarebbe frustra.

II. *Dei possessio est hominis beatitudo essentialis.* — Quam rem s. Thomas (1) docet hisce verbis : « Beatitudo hominis consistit *essentialiter* in coniunctione ipsius ad bonum increatum, quod est ultimus finis. » Haec veritas ut clare pateat, illud est inprimis explicandum, quid nomine beatitudinis *essentialis* sit hic intelligendum. Id autem explicabimus verbis Suaresii (2) : « Licet ad statum perfectum beatitudinis multa concurrant bona, tamen necesse est, ut inter illa aliquid sit summum, ad quod cetera referuntur, vel ex eo tanquam ex primo fonte dimanant, aut in eo eminenter continentur. Quia non potest esse aggregatio multorum perfecta sine aliquo ordine multorum inter se. Illud ergo, quod est summum et perfectum in eo statu, dicitur *essentia* beatitudinis, cetera vero sunt proprietates aut accidentia eius .... Merito *essentia* beatitudinis non dicitur consistere in tota illa collectione, sed in eo quod est in illa supremum et ultimum .... Unde concludi potest formalis quaedam et generalis descriptio beatitudinis, saltem quoad quid nominis : *est consecutio ultimi ac supremi boni, quod ab homine desiderari potest, et in quo cetera virtute continentur, seu ad illud referuntur* ».

Re autem sic intellecta, assertio facile probatur. Deus, utpote bonum infinitum, exemplar rerum omnium, earumdemque prima causa, finisque ultimus, est ultimum ac supremum bonum, quod ab homine desiderari potest, a quo omnia alia bona fluunt, in quod omnia referuntur,

(1) In 1. 2. q. 3. a 3.

(2) De fine ult. disp. IV. sect. I. n. 5. Et paulo inferius, sect. II., n. 8., haec habet : « Fatemur ad completum statum beatitudinis requiri alia bona. Tamen non sunt proprie obiecta beatitudinis *essentialis*, quia nec sunt finis ultimus, nec pars eius, sed ad aliud tanquam ad finem ultimum ordinantur, et ab ipso originem ducunt ».

in quo omnia eminentissimo modo continentur (1). Atqui, ut ex Suaresio diximus, talis boni consecutio merito vocatur hominis beatitudo essentialis. Ergo Dei possessio est essentialis beatitudo hominis: cetera vero bona ad beatitudinem pertinent non tam essentialiter, quam *antecedenter* vel *consequenter*, ut s. Thomas (2) pluries docet.

Itaque cum dicimus *essentiam* vitae beatae sitam esse in perfecta ipsius Dei possessione, non idcirco negamus alia bona praeter possessionem Boni infiniti cumulatissime reperiri in illo beatitudinis statu « omnium bonorum aggregatione perfecto »: quomodo enim Deus creaturae illi, cui plene dat *seipsum*, negaret *sua*? Verum affirmamus bonum illud praestantissimum, quod est coniunctio cum Deo, supereminere inter omnia illa bona, esse beatitudinis culmen ac fastigium, ad quod cetera omnia quae habentur bona referuntur vel a quo consequuntur, ipsum esse substantiam vitae beatae, ita ut si homo aliis bonis careret,

---

(1) Cf. Suarez, Metaph. disp. XXX. sect. 1., Lessium, de perf. mor. div. l. 1. c. 4. Divinam naturam ait Dantes, Par. XXVI., adeo aliis naturis praestare,

> Che ciascun ben, che fuor di lei si trova,
> Altro non è, che di suo lume un raggio.

Item, Par. VIII., ait Deum esse summum illud bonum,

> Ov' ogni ben si termina e s' inizia.

(2) Hanc distinctionem tradit s. Th., in 1. 2. q. 5. a. 3., hisce verbis: « Ad beatitudinem potest aliquid pertinere tripliciter, uno modo *essentialiter*, alio modo *antecedenter*, tertio modo *consequenter*.» Hanc porro distinctionem applicat ad plures solvendas obiectiones. Sic ib. in art. 4. agens de pace, in qua videtur beatitudo consistere, haec habet: « Pax pertinet ad ultimum hominis finem, non quasi *essentialiter* sit ipsa beatitudo, sed quia *antecedenter* et *consequenter* habet se ad ipsam. Antecedenter quidem, quatenus sunt remota omnia perturbantia et impedientia ab ultimo fine: consequenter vero, in quantum iam homo, adepto ultimo fine, remanet pacatus, desiderio quietato. »

possideret autem Deum, iam esset substantialiter beatus, et ex contrario si cetera omnia bona possideret, careret autem Deo, esset reapse miser (1). Huc redit alia haec s. Augustini sententia (2): « Infelix homo, qui scit illa, te autem nescit: beatus autem, qui te scit, etiamsi illa nescit: qui vero te et illa novit, non propter illa beatior, sed propter te solum beatus. »

21. Scholion. Hoc in scholio duo doctrinae capita breviter declarabimus.

I. Ex iis, quae hac in thesi diximus, intelligitur, quomodo invicem se se habeant duae illae, quae homini naturaliter insunt, tendentiae, altera nempe ad beatitudinem et altera ad Deum glorificandum (3). — Scilicet una eademque est tendentia ad unum idemque bonum, quod est Dei cognitio eiusque amor, quodque sub diverso respectu est simul bonum Dei extrinsecum et bonum nostrum

(1) « In Scripturis, ait s. Th., 1. 2. q. 4. a. 7., solent spiritualia per corporalia designari. » Nil igitur impedit, quominus ad rem, de qua agimus, explicandam, comparationem desumamus ex convivio, in quo praeter vina atque epulas, quae substantiam ipsius constituunt, superadduntur, tamquam partes eiusdem accidentales atque integrantes, flores, poemata, concentus, ceteraque ornamenta. Qui haec omnia haberet et careret illis, esset inops ac ieiunus: e contrario si quis careret quidem istis additamentis, illa tamen haberet, is contentus foret, neque aliquid ad substantiam convivii pertinens ei deesset.

(2) Confess. l. V. c. 3. Card. Toletus, in enarrat. in summam s. Th., 1. p. q. 6. a. 2., clare exponit, quomodo si simul ponas Deum et entia creata, habes quidem plura numerice bona, sed non plus boni, quam si solum ponas Deum: eo pacto, quo scientia magistri et scientia discipuli, si ponantur simul, non efficiunt plus scientiae, sed plures quoad numerum scientias. Cf. etiam s. Anselmum Cantuar., proslog. c. XXIV. seq., ubi praeclare evolvit, quale et quantum bonum sit possessio Dei: item cf. s. Augustinum, de civ. Dei l. XXII. c. 30.

(3) Cf. num. 14. pag. 31.

intrinsecum, perfectio vel gloria Dei extrinseca et perfectio seu gloria nostra intrinseca. « Summa Dei gloria, ait Lessius (1), est summum bonum nostrum et summum bonum nostrum non potest esse nisi summa eius gloria. Ratio est, quia summa eius gloria externa est ipsum a nobis perfecte cognosci, amari et gustari. Unde consistit in tribus actibus vitalibus : et in iisdem formaliter consistit summum bonum nostrum et vita aeterna et essentia beatitatis. Summum enim bonum nostrum et formalis beatitas est Deum videre, amare, gustare, seu, quod idem uno verbo dici potest, Deo frui. Itaque in summa Dei gloria formaliter et intrinsece includitur summum bonum nostrum, ita ut sine illo concipi nequeat : et hoc ipso, quod Deus illam gloriam intendit et quaerit, intendit et quaerit summum bonum et commodum nostrum. Unde non minus Deo gratias agere debemus, quod quaerit gloriam suam, quam quod quaerat salutem nostram, quia gloria eius est salus nostra. Hoc in hymno angelico Ecclesia insinuat cum ait : *Gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam* : beneficia enim ipsius in nos sunt gloria eius. » Haec autem hominis beatitudo, haec perfectio seu gloria homini intrinseca, eoipso quod est bonum hominis, ordinatur ad Deum eiusque gloriam externam, cui scilicet ipse homo ordinatur. Restat igitur finem ultimum rerum omnium esse Deum eiusque gloriam.

II. Ex hoc autem, quod unum idemque bonum sit simul gloria Dei et beatitudo nostra, illud potest decla-

---

(1) De perf. mor. div. l. XIV. c. III. n. 52. Paulo ante haec habet: « Bonum rerum creatarum dupliciter potest considerari. *Primo*, ut rem creatam perficit. *Secundo*, ut ad Dei gloriam pertinet et divinas perfectiones repraesentat: et hoc secundo modo consideratum longe pluris est aestimandum. »

rari, quomodo amor Dei erga nos sit amor *benevolentiae*, non autem *concupiscentiae*. Qua de re dubium oriri posset ex eo, quod in thesi tertia ostendimus, videlicet Deum propter semetipsum suamque gloriam omnia operari. — Ad hoc diluendum dubium, animadvertas inprimis, tunc aliquem ferri in alterum amore concupiscentiae, quando bonum ei confert, non quidem eius commodum et utilitatem spectando, sed commodum et utilitatem propriam, quae nimirum sibi ex illius boni donatione adveniat. Cum vero quis alterum bonis cumulat intrinsecum eius bonum et commodum sincere spectando, non autem proprium, is sane alium amat amore benevolentiae: bona, quae sic confert, vera sunt dona, vera sunt beneficia (1). Atqui Deus non quaerit sibi nisi gloriam *extrinsecam*: commodum vero et internam utilitatem vult ac quaerit nobis, non autem sibi, immo ne potest quidem sibi exquirere, cum sit in se beatissimus sibique omnino sufficientissimus. « Nobis, inquit s. Thomas verba s. Augustini referens (2), nobis expedit Deum nosse, non illi .... Unde patet quod Deus suam gloriam non quaerat propter se, sed propter nos. »

Verum, instabis, si terrenus aliquis princeps bona

(1) Ad rem Seneca, de benef. l. IV. c. 13.: « Beneficium eius commodum spectat, cui praestatur, non nostrum: alioquin nobis illud damus. » Et paulo ante, c. 9., dixerat: « Plurima beneficia ac maxima in nos Deus confert sine spe recipiendi: quoniam nec ille collato eget, nec nos ei quidquam conferre possumus.» Iuverit aliam eiusdem moralis philosophi addere sententiam, ib. l. VI. cap. 13.: « Non sum tam iniquus, ut nihil ei debeam, qui, quum mihi utilis esset, fuit et sibi. Non enim exigo, ut sine respectu sui mihi consulat: immo etiam opto, ut beneficium mihi datum, vel magis danti profuerit: dummodo is qui dabat, duos intuens dederit, et inter me seque diviserit etc. »

(2) In 2. 2. q. 132. a. 1. ad 1m.

conferret subditis, ut ipse ob suam munificentiam omnibus sit admirationi atque ab omnibus laudetur, is sane non censeretur vere benevolus erga subditos. Idem ergo dicendum erit de Deo. — Respondeo *primo*, negando paritatem. Etenim princeps ille terrenus non intenderet commodum suorum subditorum, sed de hoc nullo pacto sollicitus solum gloriam suam exquireret. At finge principem potentissimum et nullius rei egentem, qui omnem gloriam suam constituat in beneficentia et liberalitate erga subditos, et summam eorum felicitatem summam ducat esse suam gloriam. Nonne talis princeps censeri deberet maxime benevolus erga subditos, qui eum summopere redamare et laudare deberent, eo quod tali modo quaerat sibi gloriam? Atqui ita erga nos se gerit rex regum Deus. Respondeo *secundo*, fieri non posse, ut Deus felicitatem nostram quaerat, nec simul quaerat gloriam suam, et vicissim. Ratio est, quia gloria Dei est in hoc, quod Deus a nobis cognoscatur et ametur, felicitas item nostra, ut in hac thesi ostendimus, est in eo, quod Deum cognoscamus et amemus: quia nempe unum idemque bonum est simul gloria Dei et beatitudo nostra (1). Restat igitur Deum amare creaturas rationales amore maximae liberalitatis ac benevolentiae (2). Quod

---

(1) « Non contamina il candore dell' amistà il prefiggersi per oggetto d'una medesima azione il bene proprio, insieme col bene dell'amico, *allorchè questi due beni concordemente s' accoppiano.* » Ita Pallavicino, *del bene* l. 3. parte 1. c. 35.

(2) Legatur Lessius, de perf. mor. div. l. XIV. c. 3. n. 61. sq. Pulchre rem hanc explicat Rogacci, *dell'uno necess.* parte 1. cap. 25.: « Rispondo esser verissimo, e che Dio nel beneficarci pretende di venire glorificato da noi, e che ove alcuno degli uomini pretenda nel beneficare lo stesso, merita di esser detto anzi avido mercatante che liberal donatore. Nego tuttavia una tal pretensione derogar punto alla liberalità e beneficenza di Dio. Anzi aggiungo più liberale e

spectat ad creaturas irrationales, « Deus proprie loquendo non amat eas amore amicitiae, sed quasi concupiscentiae, inquantum ordinat eas ad rationales creaturas, et etiam ad seipsum, non quasi eis indigeat, sed propter suam bonitatem et nostram utilitatem. Concupiscimus enim aliquid et nobis et aliis. » Ita s. Thomas (1).

Thesis VII.

Nullum est bonum finitum, nulla est bonorum finitorum collectio, cuius possessio sit perfectum et sufficiens hominis bonum seu vera eius beatitudo.

22. Praenotiones. Posset haec thesis praetermitti, cum non sit nisi evidens praecedentis theseos corollarium. Iuverit tamen non omnino silere de quaestione hac,

---

benefico dimostrarsi egli in pretendere, che dimostrato si sarebbe in non pretendere gloria da noi. Posciachè non consistendo altrove la perfezione e la beatitudine della creatura ragionevole, che nel conoscimento del Primo Vero e nell'amor del Sommo Bene, manifestamente indi segue, che in voler egli Primo Vero e Sommo Bene esser glorificato, cioè conosciuto ed amato da noi, niente altro vuole, se non renderci perfetti e beati: e che però, come dissi, maggior liberalità e beneficenza ha mostrato in richiedere, che se non avesse richiesto una tal gloria da noi. Qual più benefica e liberal volontà potrebbe mai avere, o la luce verso un cieco nato, che bramandolo spettatore delle sue bellezze, o la fonte verso un arso di sete, che procurando di fargli gustare la frescura delle sue acque? ..... Guai a noi, se creandoci avesse detto: Godetevi il vostro essere e l'universo creato, ma a me nulla pensate più che se non fossi al mondo. Non avrebbe da noi avuto gloria: ma che altro ciò sarebbe stato che non volere egli essere la nostra beatitudine? » Cf. etiam Palmieri, theolog. natur. thes. XLIV., necnon de Deo creante thes. XI.

(1) In 1. p. q. 20. a. 2.

quam tot gravissimi auctores (1) tam accurate pertractarunt, et in qua solvenda ethnici philosophi fere omnes errarunt.

« Philosophi, ait s. Ambrosius (2), vitam beatam alii in non dolendo posuerunt, ut Hieronymus : alii in rerum scientia, ut Herillus, qui audiens ab Aristotele et Theophrasto mirabiliter laudatam esse rerum scientiam, solam eam quasi summum bonum posuit, cum illi eam quasi bonum, non quasi summum bonum laudaverint. Alii voluptatem dixerunt, ut Epicurus : alii, ut Callipho et post eum Diodorus, ita interpretati sunt, ut alter ad voluptatem, alter ad vacuitatem doloris consortium honestatis adiungerent, quod sine ea non posset esse vita beata. Zenon Stoicus solum et summum bonum, quod honestum est : Aristoteles autem vel Theophrastus et ceteri Peripatetici in virtute quidem, hoc est, honestate, vitam beatam esse, sed compleri eius beatitudinem etiam corporis atque externis bonis asseruerunt. » Itaque ethnici philosophi in assignando summo hominis bono vel aperte errarunt, vel certe non plene et clare veritatem sunt assecuti, exceptis paucis, de quibus ita loquitur s. Augustinus (3) : « Cedant hi omnes illis philosophis, qui non dixerunt beatum esse hominem fruentem corpore, vel

---

(1) Ex veteribus philosophis, Aristoteles l. 1. Ethic., Cicero de fin. bon. et mal. atque in Paradoxis: ex ss. Pp. et script. eccl., s. Augustinus de civitate Dei l. XIX., s. Ambrosius de off. l. II. c. 2., Lactantius div. institut. l. III. cap. VII.: ex scholae doctoribus, s. Thomas 1. 2. q. 2., contra gent. l. III. cap. 27. sqq.. et s. Thomae commentatores Suarez, Vasquez, Lessius etc

(2) De officiis ministror. l. II. c. 2. S. Augustinus, de civ. Dei l. XIX. c. 1., refert Marcum Varronem enumerasse ducentas octoginta octo diversas hac de re opiniones seu sectas, non quae iam essent, sed quae esse possent.

(3) De civit. Dei l. VIII. c. 8.

fruentem animo, sed *fruentem Deo* : non sicut corpore vel seipso animus, aut sicut amico amicus, sed sicut *luce oculus* .... Nunc satis sit commemorare, Platonem determinasse finem boni esse, secundum virtutem vivere, et ei soli evenire posse, qui notitiam Dei habeat et imitationem, nec esse aliam ob causam beatum ».

23. Demonstratio. Duo praestabimus. Afferemus inprimis rationem *generalem* pro quovis finito bono in communi, eamque deductam ex thesi praecedente: tum vero afferemus aliquot rationes *speciales* pro singulis bonis in particulari.

I. « Ratio *generalis* est, inquit Lessius (1), quia cum his omnibus bonis finitis potest quis esse miser, et sine his potest quis esse beatus. » Aliis verbis, beatitudo potest recte definiri bonum tum *absolute necessarium*, tum *sufficiens* humanae voluntati. Atqui nullum est bonum finitum, cuius possessio sit bonum *sufficiens* humanae voluntati, quin imo nullum est bonum finitum, cuius possessio sit bonum *absolute necessarium* humanae voluntati. Ergo nullum est bonum finitum, cuius possessio sit beatitudo hominis. Quod autem de quovis finito bono dicimus, id valet etiam de quavis bonorum finitorum collectione, quae, qualis et quantacumque sit, non erit tandem nisi bonum finitum: finitum enim per quamlibet finiti additionem manet semper finitum. Minor sic probatur.

Nullum est bonum finitum, cuius possessio sit bonum *sufficiens* humanae voluntati, i. e. tale bonum, ut si ipsum adsit, iam humana voluntas sit plene quieta seu beata. Ratio est, quia possessio Boni infiniti, ut in thesi superiore probavimus, est bonum homini *absolute necessarium*, quippe quod est ultimus ille finis, ad quem homo est naturaliter ordinatus. Quemadmodum si quis ad scientiam, *ut sic*

(1) Comment. in 1. 2. q. 2.

seu *simpliciter*, tenderet, eius sane tendentiae implendae par non esset sola scientia matheseos aut cosmologiae aut quaevis alia particularis scientia; ita cum homo ad universale et increatum bonum, seu ad ipsum Bonum tendat, eius tendentiae implendae sufficiens non est bonum ullum limitatum, seu, ut s. Thomas loquitur (1), *particulatum.*

Nullum est bonum finitum, cuius possessio sit bonum *absolute necessarium* humanae voluntati. Ratio est, quia « omnis boni sufficientiam habet homo in Deo » (2): nimirum possessio Boni infiniti, ut demonstravimus in thesi praecedente, est hominis *beatitudo essentialis*, seu substantia vitae beatae: ac proinde sine bonis finitis potest quis esse essentialiter beatus, si nempe cum Deo sit perfecte coniunctus. Scilicet bona finita sunt vel conditiones necessario praerequisitae ad beatitudinem obtinendam, vel consequentiae beatitatis iam obtentae, vel proprietates seu accidentia seu partes beatitudinis integrales aut concomitantes (3).

---

(1) In 1. 2. q. 2. a. 8. Et articulo sequenti haec habet: « Impossibile est beatitudinem hominis esse in aliquo bono creato. Beatitudo enim est bonum perfectum, quod totaliter quietat appetitum: alioquin non esset ultimus finis, si adhuc restaret aliquid appetendum. Obiectum autem voluntatis, quae est appetitus humanus, est universale bonum, sicut obiectum intellectus est universale verum. Ex quo patet, quod nihil potest quietare voluntatem hominis, nisi bonum universale, quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo: quia omnis creatura habet bonitatem participatam. » De quo s. Thomae argumento vide Suarez, de ult. fine disp. V. sect. 1. num. 8.

(2) Ita s. Th., 1. 2. q. 4. a. 8.

(3) S. Thomas, loco nunc cit., disserens de societate amicorum, utrum ea ad beatitudinem requiratur, ita loquitur: « Perfectio caritatis est *essentialis* beatitudini quantum ad dilectionem Dei, non quantum ad dilectionem proximi. Unde si esset una sola anima

Hoc, quod *ratio* dictat, manifesta confirmat *experientia*. Si bona finita essent bonum homini *sufficiens*, tunc homo in plena ipsorum possessione experiretur quietem, sentiret se esse beatum, saltem ex tali possessione aegritudinem molestiamque non hauriret. Atqui multi extiterunt, qui cum plenam bonorum finitorum possessionem haberent, fassi tamen sunt, se non modo non esse beatos, sed contra ex finitis bonis nil aliud nisi sollicitudinem experiri. Ne nimii simus, satis sit commemorare Regem illum in Ierusalem (1), qui cum potentia, sapientia, divitiis, aliisque finitis bonis affluerit, coactus tamen est fateri, se cum omnibus hisce bonis non esse felicem, sed omnia haec bona ex se esse « vanitatem et cassam sollicitudinem mentis. » — Rursus si bona finita essent bonum

---

fruens Deo, beata esset non habens proximum quem diligeret. Sed supposito proximo, *sequitur* dilectio eius ex perfecta dilectione Dei. Unde quasi *concomitanter* se habet amicitia ad perfectam beatitudinem. » Vide etiam ea, quae idem s. Doctor habet, ib. art. 1. Cf. Suarez, de ult. fine disp. V. sect. 2.

(1) Cf. Ecclesiast. cc. I. et II. Ubi haec inter alia leguntur: « Magnificavi opera mea, aedificavi mihi domos et plantavi vineas, feci hortos et pomaria, et consevi ea cuncti generis arboribus, et extruxi mihi piscinas aquarum, ut irrigarem silvam lignorum germinantium, possedi servos et ancillas, multamque familiam habui: armenta quoque et magnos ovium greges ultra omnes, qui fuerunt ante me in Ierusalem: coacervavi mihi argentum et aurum et substantias regum ac proviuciarum: feci mihi cantores et cantatrices, et delicias filiorum hominum, scyphos et urceos in ministerio ad vina fundenda: et supergressus sum opibus omnes, qui ante me fuerunt in Ierusalem: sapientia quoque perseveravit mecum. Et omnia quae desideraverunt oculi mei, non negavi eis: nec prohibui cor meum quin omni voluptate frueretur, et oblectaret se in his quae praeparaveram: et hanc ratus sum partem meam, si uterer labore meo. Cumque me convertissem ad universa opera, quae fecerant manus meae et ad labores, in quibus frustra sudaveram, vidi in omnibus vanitatem et afflictionem animi et nihil permanere sub sole etc. »

homini absolute *necessarium*, tunc homo sine finitis huiusmodi bonis sentiret se miserum esse atque infelicem. Atqui plurimi quavis aetate extiterunt sancti viri, qui, omnibus huiuscemodi bonis reiectis, cum in Dei cognitionem et amorem totis viribus incumberent, aperte testati sunt, se vel in ipsa rerum omnium egestate, immo etiam medios inter corporis dolores ac cruciatus, caelestem perfectae beatitatis dulcedinem praegustare, eoque magis, quo plus se temporalibus bonis ad Dei contemplationi et amori unice vacandum abdicarent. Ipsa igitur experientia satis unumquemque docet, bonorum finitorum possessionem neque esse bonum sufficiens neque esse bonum homini absolute necessarium.

II. Nunc *speciales* aliquas rationes de unoquoque ex finitis bonis singillatim afferemus. Bona finita alia sunt *externa* homini, eaque *bona fortunae* dicuntur, ut sunt divitiae, honor, gloria, potestas: alia vero sunt homini *interna*. Horum autem quaedam sunt bona hominis secundum quod est animal, eaque vocantur *bona corporis*, qualia sunt robur virium, pulchritudo, valetudo, voluptas corporea: alia vero sunt bona hominis secundum quod est rationis particeps, et *bona animi* appellantur, suntque virtutes intellectuales et morales, scientia et virtus (1).

Spectentur 1.º) bona *externa* seu bona *fortunae* (2). — α) *Divitiae* non possunt esse beatitudo hominis. Nam

---

(1) Vide Tongiorgi, Eth. num. 26. Haec divisio desumpta est ex Aristotele, Ethic. l. 1. c. VIII. *Νενεμημένων δὴ τῶν ἀγαθῶν τριχῇ, καὶ τῶν μὲν ἐκτὸς λεγομένων τῶν δὲ περὶ ψυχὴν καὶ σῶμα, τὰ περὶ ψυχὴν κυριώτατα λέγομεν καὶ μάλιστα ἀγαθά.* Quum bona tres in partes sint distributa, aliaque externa, alia animi, alia corporis dicantur, animi sane bona inprimis et maxime proprie bona dicimus.

(2) Vel ex hisce tantum vocibus *externa* et *fortunae* arguere optimo sane iure possumus. Beatitudo enim est bonum seu perfectio homini *intrinseca*, ac debet insuper *secure* possideri. Atqui hu-

« beatitudo est bonum perfectum, quod totaliter quietat appetitum » sive brevius « est summum hominis bonum » (1). Atqui divitiae non sunt summum hominis bonum. Etenim non sunt nisi bonum *utile*, i. e. expetuntur non iam propter se, sed propter alia bona maiora et meliora, ad quae conducunt. Atqui bonum mere utile, quod ad aliud bonum maius ordinatur et propter aliud bonum altius expetitur, non est summum hominis bonum, sed potius tale bonum summum erit illud aliud maius et excellentius bonum, ad quod habendum eae conferunt. Ergo divitiae non sunt summum hominis bonum, nec proinde perfecta ipsius felicitas. Porro quod divitiae nil sint aliud quam bonum utile, patet consideranti duplicis generis esse divitias, *naturales* et *artificiales* (2). Naturales sunt eae, quibus homo subvenit naturalibus defectibus famis, sitis, frigoris etc. ut sunt cibus, potus, vestimentum etc., quae omnia natura ipsa ad hunc finem instituit. Artificiales sunt pecuniae, quae arte hominum inventae sunt ad commercia. Atqui patet divitias artificiales expeti ad emendas divitias naturales, has vero naturales expeti ad vitam hominis alendam et sustentandam. Ergo utrumque genus divitiarum est bonum mere utile, quod expetitur non propter se, sed propter aliud maius et praestantius bonum ipsius

---

iusmodi bona non sunt homini intrinseca, sed *extrinseca*, non possidentur ab homine secure, sed possunt facile amitti et reapse saepe, ut experientia nimis constat, amittuntur, quippe quae a causis extrinsecis et nominatim a *fortuna* dependent.

(1) Ita s. Th., 1. 2. q. 2. a. 4 et 8. Idem s. Doctor, in summa contra gent. l. III. c. 30., ad excludendas divitias hoc utitur argumento: « Illud, in cuius consecutione summum hominis bonum est, oportet esse homine melius. Divitiis autem homo est melior, cum sint res quaedam ad usum hominis ordinatae. Non est igitur in divitiis summum hominis bonum. »

(2) Ita Aristoteles, Politic. 1. 3., et s. Thomas, 1. 2. q. 2. a. 1.

hominis. β) *Honor*, *gloria*, *fama* (hac enim in quaestione possumus haec tria simul complecti) non sunt in honorato, tamquam in subiecto, sed sunt in homine honorante, et insuper non habentur secure ab honorato, sed ex mobili hominis honorantis arbitrio dependent (1). Atqui beatitudo inest illi ipsi, qui est beatus, et quidem manet in eius dominio, ita ut ab ipso secure possideatur, non autem ex instabili alterius hominis arbitrio dependet, ita ut facile queat amitti. Ergo honor, gloria, fama non sunt beatitudo hominis. Praeterea beatitudo est maxima excellentia *interna* naturae rationalis. Atqui honor, itemque gloria vel fama, non sunt *interna* hominis excellentia, sed eam praesupponunt: sunt signum *externum* seu externa recognitio excellentiae illius, quam alter in se habet (2). Ergo honor, gloria, fama non sunt beatitudo hominis. γ) *Potestas* est bonum, quod non omnes assequi possunt, quod ii qui assequuntur possunt facile et saepe solent amittere, ad cuius possessionem non solum boni sed improbi etiam perveniunt, quo possumus bene vel male uti, quod multae comitantur curae multusque timor (3). Atqui beatitudo

---

(1) De inconstantia humanae gloriae apposite Dantes, Purg. XI.:

Non è il mondan rumore altro che un fiato
Di vento, ch'or vien quinci ed or vien quindi,
E muta nome, perchè muta lato.

(2) Ad rem s. Thomas, 1. 2. q. 2. a. 2.: « Honor debetur Deo et excellentissimis, in signum vel testimonium excellentiae praeexistentis, non quod ipse honor faciat eos excellentes. » Cf. pag. 26.

(3) Ut Augustus testatur apud Dionem Cassium, hist. Rom. l. LV., reges habent φροντίδας καὶ φόβους ὑπὲρ πάντας τοὺς ἰδιωτεύοντας, sollicitudines ac timores supra viros privatos omnes. Boetius autem, de cons. l. III., haec habet: « Quae est haec potestas, quae sollicitudinum morsus expellere, formidinum aculeos vitare nequit?... Potentem censes, qui satellite latus ambit, qui quos terret, ipse plus metuit? »

est bonum, quod omnes si velint consequi possunt, quod semel obtentum possidetur secure, quod boni tantum possunt assequi, quo nemo potest abuti, quod omnem anxietatem et omne malum excludit. Ergo honor, gloria, fama non sunt beatitudo hominis (1).

Spectentur 2.°) *bona corporis.* — Generatim a) omnia bona corporis sunt multo inferiora bonis animae, et referuntur ad bona animae, quemadmodum ipsum corpus est inferius anima, eique subordinatur et inservire debet. Ergo non sunt bonum perfectum et sufficiens humanae voluntatis. Atqui huiusmodi perfectum bonum est beatitudo. Ergo bona corporis non sunt beatitudo hominis. Scilicet homo proprie non est beatus secundum id, quod est ei commune cum brutis, et in quo etiam superatur ab ipsis brutis, quale est corpus cum eius bonis, sed secundum id, quod est divinum, quale est mens. « Quae pars, ita praeclare Tullius (2), optima est in homine, in ea situm esse necesse est illud, quod quaeris, optimum. Quid autem est in homine sagaci ac bona mente melius? Eius bono fruendum est igitur, si beati esse velimus. » Praesertim

---

(1) Has rationes ex s. Th., 1. 2. q. 2. a. 1-4., delegimus. Idem s. Doctor, ib. in fine articuli quarti, quatuor addit rationes generales pro bonis externis seu fortunae. 1.) Beatitudo nequit in subiecto coniungi cum ullo malo, praesertim maximo, quale est malum morale, et proinde nequit esse in hominibus improbis. Atqui divitiae, honor, gloria, potentia coniungi possunt cum malo, etiam morali, et in hominibus improbis esse possunt, et reapse sunt. 2.) Beatitudo est bonum sufficiens. Atqui, habitis illis bonis, possunt homini deesse multa bona necessaria, ut sapientia et virtus. 3.) Beatitudine nemo potest male uti, neque ex illa potest homini advenire malum. Atqui iis bonis potest quis male uti, et potest ex iis homini advenire malum. 4.) Beatitudo non pendet a causis extrinsecis, praesertim vero a fortuna. Atqui illa externa bona pendent a causis extrinsecis, et nominatim a fortuna: unde dicuntur bona fortunae.

(2) Tusc. V. 23.

vero ϛ) excluditur *voluptas corporea.* Nam beatitudo est perfectio partis potioris hominis, nempe mentis. Atqui talis non est voluptas corporea, quae potius perfectionem et operationem mentis impedit. Praeterea natura voluptatem destinat ad operationem: certis enim functionibus adiunxit voluptatem, tanquam condimentum et illecebram, ne functiones illae necessariae ad individui vel speciei conservationem negligerentur propter onus et molestiam (1). Atqui illud, quod natura ordinat ad aliud, sane non est bonum sufficiens seu beatitudo humanae voluntatis.

Spectentur 3.°) *bona animae.* — Ut disserit Suarez (2), « inter haec bona α) primum est ipsa anima, quae quidem est *subiectum* beatitudinis, non tamen esse potest *obiectum*, quia non potest esse finis ultimus sui ipsius, et ideo non potest in se conquiescere: nam sicut non est a se, ita non potest esse seipsa beata, sed quaerit aliquid melius se et optimum, in quo quiescat. Secundo ϛ) sunt inter haec bona illa, quae formaliter inhaerent ipsi animae, ut sunt potentiae suae et actus; et in his consistere quidem potest *formalis* beatitudo, non tamen *obiectiva* (de qua modo quaerimus), quia haec minus perfecta bona sunt, quam ipsamet anima, saltem quoad entitatem substantialem ». Et haec pauca innuisse sufficiat (3).

---

(1) « Voluptatem natura necessariis rebus admiscuit, non ut illam peteremus, sed ut ea, sine quibus non possumus vivere, gratiora nobis illius faceret accessio. » Seneca epist. CXVI. 3.

(2) De fine ult. disp. V. sect. 1. n. 5.

(3) Hac de re sic breviter disserit Taparelli. *saggio teoret. di diritto naturale* parte 1. cap. 2. num. 35.: « No, nè le *ricchezze*, bene puramente utile; nè il *piacere del corpo*, bene passeggero, turpe, rovinoso; *nè l'onore, la gloria*, di cui non è nostro il possesso, poichè tutto sta nella mente di chi lo tributa; nè la sola *virtù*, che mai non è in terra pura, nè inamissibile; nè la *scienza*, che non giunge mai a saziarsi; nè il *piacere dello spirito*, che presuppone il possesso

Hanc de beatitudine obiectiva disputationem placet verbis absolvere s. Augustini (1): « Qui quaerit, quomodo ad beatam vitam perveniat, nihil aliud quaerit, nisi ubi sit finis boni, hoc est, ubi constitutum sit, non prava opinione atque temeraria, sed certa atque inconcussa veritate; quod a quolibet, ubi constituatur, non invenitur, nisi aut in corpore, aut in animo, aut in Deo, aut in duobus aliquibus horum, aut certe in omnibus. Quod si didiceris neque summum bonum, nec aliquam partem summi boni omnino esse in corpore, duo restabunt, animus et Deus, quorum vel in uno vel in ambobus sit. Si autem adieceris et didiceris hoc idem de animo quod de corpore, quid aliud iam nisi Deus occurret, in quo summum hominis bonum constituatur? Non quod alia bona non sint, sed summum id dicitur, quo cuncta referuntur. Eo enim fruendo quisque beatus est, propter quod cetera vult habere, cum illud iam non propter aliud, sed propter seipsum diligatur. Et ideo finis ibi dicitur, quia iam quo excurrat et quo referatur non invenitur. Ibi requies appetendi, ibi fruendi securitas, ibi tranquillissimum gaudium optimae voluntatis.» Alio in loco (2) hanc habet praeclaram sane sententiam: « Non facit hominem beatum, nisi qui fecit hominem. Nam qui tanta creaturae suae bona bonis malisque largitur, ut sint, ut

---

del bene, a cui si tende; niuno, dico, di questi beni può dirsi il proprio obbietto, a cui tende la nostra volontà, niuno può dirsi bene puro, illimitato, perpetuo. Escluso così ogni bene limitato, chiaramente apparisce obbietto proprio di nostra volontà essere solo l'infinito Essere divino, alla cui cognizione tende in noi l'intelligenza.»

(1) Epist. CXVIII. 9.

(2) Epist. CLV. Pro hac thesi cf. Boetium, phil. consol., praesertim l. II. et III., in quibus, ut ipse ait, « mendacis formam felicitatis ostendit. »

homines sint, ut vigentes sensibus, affluentes opibus sint, seipsum bonis dabit, ut beati sint. » Hactenus de *obiectiva*, nunc de *formali* beatitudine.

Thesis VIII.

Possessio Dei beatifica, seu beata animae coniunctio cum Deo, fiet per actus intelligentiae et voluntatis. Cognitio erit quidem perfecta, si tamen in naturali ordine sistamus, non foret intuitiva, sed abstractiva: amor vero et gaudium forent tali cognitioni proportionata.

24. Demonstratio. Ut superius monebamus (1), qui quaerit de essentia beatitudinis seu quid sit perfecta hominis beatitudo, is duo quaerit — quodnam sit obiectum, cuius possessio facit hominem beatum — qualis debeat esse obiecti huius possessio, ut homo sit beatus. Priorem quaestionem de essentia beatitudinis obiectivae, in duabus praecedentibus thesibus iam solvimus: accedimus hac in thesi ad aliam quaestionem solvendam, quae circa beatitudinem formalem versatur. Plura continet haec thesis: de singulis breviter dicemus.

I. *Coniunctio cum Deo fiet per operationes intelligentiae et voluntatis.* — 1°.) Unionem hanc cum Deo fieri per aliquas operationes vel actus aliquarum facultatum seu potentiarum hominis, est manifestum. Etenim haec unio cum Deo est beatitudo, seu ultima perfectio hominis (2).

---

(1) Vide num. 19. pag. 46.

(2) « Beatitudo, inquit s. Thomas, 1. 2. q. 3. a. 2., est ultima hominis perfectio. Unumquodque autem in tantum perfectum est, inquantum est actu: nam potentia sine actu imperfecta est. Oportet ergo beatitudinem in ultimo actu hominis consistere. Manifestum est autem quod operatio est ultimus actus operantis. » Cf. Taparelli, *saggio teor.* dissert. 1. cap. 2. num. 38.

Atqui ultima perfectio hominis sita est in operatione: potentia enim sine actu est imperfecta. — 2°.) Hae porro operationes erunt actus intelligentiae et voluntatis. Erunt sane actus illarum facultatum vel potentiarum, quae in homine existunt capaces attingendi obiectum infinitum, seu quae habent proportionem *ordinis* ad terminum infinitum, qui est Deus. Atqui tales facultates sunt intellectus et voluntas (1), eaeque tantum: facultates enim sensiles nequeunt attingere obiectum immateriale et simplicissimum, quod est Deus. — 3°.) Actus intellectus erit *cognitio* perfecta divinae bonitatis, quam cognitionem sequentur necessario ex parte voluntatis *amor* et *gaudium* purissimum (2). Hisce actibus anima possidebit Deum, possessione non quidem *materiali*, sed *intentionali* per apprehensionem intellectus et prosecutionem voluntatis (3): de quibus actibus duo animadvertas.

Nota inprimis, hos actus dupliciter spectari posse — ut versantur circa Deum *absolute*, quatenus in se bonus et perfectus est — ut versantur circa Deum *relative*, quatenus est bonum nostrum et obiectum nostrae beatitudinis. Hinc duplex distinguitur cognitio Dei. Una est cognitio Dei, ut in se est ipsa bonitas ac perfectio: altera est cognitio Dei, ut est summum bonum nostrum ac nostra summa beatitudo. Item duplex distinguitur amor Dei. Unus *amicitiae* seu *benevolentiae*, quo amamus Deum, quatenus in se bonus est: alter *concupiscentiae*, quo amamus Deum, quatenus nobis bonus est. Similiter duplex

(1) Vide num 13. pag. 30.

(2) En qua ratione Dantes hos actus breviter enumerat, Parad. cant. XXX.:

Luce intellettual piena d'amore,
Amor di vero ben pien di letizia,
Letizia che trascende ogni dolzore.

(3) Cf. Dmowski, Institut. Eth. cap. 1. art. 2. num. 14.

distinguitur gaudium. Unum *amicitiae*, quo gaudemus Deum possidere infinitum bonum: alterum *concupiscentiae*, quo gaudemus nos possidere Deum, tamquam bonum nostrum (1).

Nota secundo, beatitudinem hominis, quae, si *obiective* seu *terminative* spectetur, est aliquid increatum et infinitum (2), esse semper quid creatum et finitum, si spectetur *subiective* seu *formaliter*. « Si beatitudo hominis, inquit s. Thomas (3), consideretur quantum ad causam vel obiectum, sic est aliquid increatum, si autem consideretur quantum ad ipsam essentiam beatitudinis, sic est aliquid creatum ». Nempe actus intelligentiae et voluntatis, quibus anima coniungitur cum Vero ac Bono infinito et fit beata, sunt semper actus finiti, utpote actus entis creati (4). Itaque cum dicitur, *in re creata non consistere nostram felicitatem*, sermo est de beatitudine *obiectiva*, non vero *de formali*: siquidem formalis beatitas in omnium sententia et in quavis hypothesi est quid creatum, quippe quae consistit in actibus limitatis nostrae intelligentiae et voluntatis (5). Item cum dicitur, *appetitum nostrum esse finitum*, sic distinguas: noster rationalis appetitus est *intrinsece* seu *subiective* finitus quoad suam entitatem *conc*. *extrinsece* seu *terminative* finitus est quoad obiectum *nego*.

(1) En quomodo de duplici hoc gaudio loquitur Pallavicino, *del bene* l. 1. c. 38.: « I santi del cielo non solo godono di conoscere le perfezioni di Dio, presupposto ch' egli veramente le abbia; ma gioiscono assolutamente, perch' ei le ha, molto più che per la cognizione, ch'essi ne tengono; della quale prima vorrebbono restar essi privi in eterno, che diminuirsi a Dio un minimo grado della sua eccellenza. » Cf. Becanum, de beatitud. c. I. q. III. n. 3., Lessium, de summo bono l. II. c. V. num. 27.

(2) Cf. thes. VI et VII.

(3) In 1. 2. q. 3. a. 1.

(4) Vide num. 13. pag. 31.

(5) Cf. Vasquez, comment. in 1. 2. q. 3. a. 1.

Intrinsece satiatur per actionem finitam, extrinsece nonnisi per obiectum infinitum (1).

II. *Explicandum nunc est, qualis sit haec cognitio Dei beatifica, qualis sit hic Dei amor beatificus et quale sit gaudium hoc beatificum.* — De homine eiusque destinatione agi potest dupliciter: primo *historice*, eum spectando prout reapse est, videlicet prout ex divina largitate donis non debitis est ditatus et ad supernaturalem ordinem evectus: secundo *hypothetice*, eum considerando ut esse posset, videlicet in hypothesi certe possibili, quod gratuita ad supernaturalem ordinem elevatio locum non habuisset. Iamvero *historice* de homine eiusque destinatione agunt theologi, et docent cognitionem Dei, ad quam homo ad supernaturalem ordinem evectus destinatur, esse *intuitivam* (2), seu esse cognitionem essentiae divinae in

(1) Cf. Becanum, loc. cit. q. 2. num. 6. Et Taparelli, *saggio teoret.* dissert. 1. c. 2. num. 40., inquit: « Questo atto di perpetua intelligenza evidente e di perpetuo riposo della volontà nel Bene infinito, *atto in sè limitato, ma illimitato nel suo obbietto e nella sua durata*, formerà la perfezione ultima e la compiuta felicità dell'uomo nelle essenziali sue facoltà spirituali. »

(2) Concilium Florentinum actione XXII in *decreto unionis* definivit, animas perfecte puras *in caelum recipi et intueri clare ipsum Deum trinum et unum sicuti est.* Hic autem fidei articulus colligitur praeter alia loca, ex illo s Pauli Apostoli, I. Cor. XIII. 12., loco: « Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte; tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum. » Hinc s. Hieronymus, comm. in cap. 1. Isai. v. 10., haec praeclara habet: « Homo Dei faciem videre non potest. Angeli autem etiam minimorum in ecclesia semper vident faciem Dei (Matth. XVIII. 10.). Et nunc in speculo videmus, tunc autem facie ad faciem, quando de hominibus in Angelos profecerimus et potuerimus cum Apostolo (II. Cor. III. 18.) dicere: Nos autem omnes revelata facie gloriam Dei speculantes in eamdem imaginem tranformamur a gloria in gloriam, quasi a Domini spiritu. » Quae s. Hieronymi verba refert s. Augustinus, epist. 148. alias 111. n. 7.

seipsa absque ullo medio: amorem vero et gaudium esse proportionata tali intuitivae cognitioni. At philosophi de homine eiusque destinatione agunt *hypothetice*, hominem nempe considerant in ordine *mere naturali* (1).

Affirmant autem philosophi cognitionem Dei, ad quam homo in naturali ordine relictus destinaretur — 1.°) *negative*, non esse *intuitivam* — 2.°) *positive*, esse *abstractivam* seu *discursivam* — 3.°) *relative* esse *perfectam* videlicet esse respondentem seu accommodatam naturalibus intelligentiae viribus adeo ut eas ex toto expleat: — 4.°) amorem autem et gaudium esse tali cognitioni proportionata.

Quoad 1m.) ratio est, quia, ut in sacra Theologia (2)

---

(1) Quid sit hic ordo *pure naturalis*, ad quem philosophus suas inquisitiones coarctat, sic potest ex Becano, de grat. disp. II. q. 1. a. 1., explicari: « Importat aliquid *positivum* et aliquid *negativum*. Positivum in eo est, quod habeat humana natura quicquid est ei connaturale seu debitum ex essentiae suae principiis, puta suas omnes facultates naturales et copiam seu praeparationem divinae providentiae ipsi convenientis, adeoque generalis concursus. Negativum in eo est, quod nihil habeat indebitum h. e. quod ab intrinseco non postulet, sive bonum, ut dona gratiae, sive malum, ut peccatum et reatus poenae. Status purae naturae dicit *naturam* et *eius puritatem*. Natura includit essentiam et quae debentur ratione essentiae: puritas excludit omnia indebita ratione essentiae. » Sed hac de re in sacra Theologia fusius pertractatur. Cf. Palmieri, de Deo creante et elev. thes. XLVII. in qua probatur, statum purae naturae possibi em esse.

(2) Hanc propositionem statuit Perrone, Praelect. Theolog. de Deo Creat. part. III. cap. VI.: « Beati in patria *supernaturaliter* Dei essentiam intuitive vident. » Ad quam thesim vindicandam, praeter alia haec habet: « Dixi in propositione enunciata, *supernaturaliter:* ut sic excluderem errorem beguardorum et beguinarum, docentium saeculo XIV. *naturaliter* Deum ab intellectu creato videri posse et *animam non indigere lumine gloriae ipsam elevante ad videndum Deum*, ut refertur in *Clementina: Ad nostrum, De haereticis* (Conf. Coll.

et etiam in Metaphysica (1) demonstratur, visio *intuitiva* Dei nulli creato intellectui est vere naturalis, i. e. neque est in potestate naturae, ita ut natura possit eam suis viribus sibi comparare, neque a natura exigitur, ne frustra sit. — Quoad 2m.) ratio est, quia, seposita visione *intuitiva* et *immediata*, alia divinae essentiae cognitio non remanet, nisi *discursiva* vel, ut alii loquuntur, *arguitiva* et *mediata*: scilicet, intellectus ex effectibus divinis, tum nempe ex rebus sensibilibus, tum potissimum ex entibus spiritualibus, ope discursus seu ratiocinii ad infinitam Creatoris perfectionem sine ulla erroris ac dubii admixtione intelligendam assurgeret (2). — Quoad 3m.) ratio est, quia felicitas est status, in quo omnis naturalis tendentia seu ordinatio est expleta. Atqui omnis naturalis tendentia non est expleta, quando anima etsi cognoscat Deum, tamen ipsum cognoscit secundum gradum inferiorem illo, cuius est naturaliter capax. Ergo anima, ut sit beata, debet Deum cognoscere tantum, quantum naturales intelligentiae vires possunt Deum attingere. Ex quibus vides, duplici ex capite beatitudinem posse deficere et esse imperfectam: *ex parte obiecti*, quatenus bonum, quod possidetur, non sit sufficiens, seu non respondeat omni naturali tendentiae humanae voluntatis: *ex parte formae*, seu modi, quo possidetur obiectum, quatenus bonum infinitum non possideatur in eo gradu, cuius anima est naturaliter capax. — Quoad 4m.) ratio est desumenda ex generali principio, in quo statuitur,

---

Conc. Labbaei, tom. II. part. 2., col. 2566). Beguardis praeiverant in hoc errore eunomiani, qui, teste Theodoreto, non solum Deum naturali virtute ac perspicue videri, sed comprehendi posse ab humano intellectu incredibili audacia autumarunt. »

(1) Cf. Palmieri, Theol. nat. thes. VIII.

(2) Cf. Taparelli, *saggio teoret.* dissertaz. 1. cap. 2. num. 40. Cf. Tongiorgi, Eth. num. 49.

facultates appetitivas, cuiusmodi est voluntas, esse proportionatas facultatibus apprehensivis.

Verum obiicies, cognitionem hanc abstractivam non sufficere ad animae beatitudinem, idque duplici potissimum de causa. — 1°.) Anima, ut sit beata, Deum cognoscere debet ea cognitione, cuius est capax. Atqui est capax cognitionis intuitivae. Ergo, ut sit beata, Deum debet intuitive videre, nec proinde sufficiens ei est cognitio discursiva. Et sane 2°.) anima cognosceret intuitionem Dei esse meliorem et possibilem, atque consequenter visionem Dei appeteret. — Respondeo ad 1m.) quod anima ut sit beata *naturali* beatitudine, Deum cognoscere debet ea cognitione, cuius est *naturaliter* capax, seu ad quam habet naturalem *exigentiae* ordinem (1). Atqui non habet naturalem ordinem exigentiae ad visionem intuitivam: sed ad hanc immediatam Dei cognitionem habet tantummodo potentiam seu capacitatem *obedientialem*, i. e. capacitatem habet recipiendi a Deo virtutem supernaturalem (lumen gloriae), per quam potens fiat ad assurgendum ad intuitionem Dei, quae vim naturalis intelligentiae excedit. Respondeo ad 2.m) quod anima, si cognosceret intuitionem Dei esse possibilem, simul videret eam esse supernaturalem et nullo modo debitam: ac proinde eam neque appeteret appetitu *naturali*, ut patet, neque appeteret appetitu *elicito*, quia talis appetitus, esset inordinatus et in anima, quae est in termino beata, inordinatio esse nequit. — Quae ut clarius intelligantur, iuverit animadvertere haec tria: α) creaturam rationalem non esse naturaliter nisi servam Dei: β) perfectionem visionis Dei immediatae talem esse ac tantam, ut « hoc ipso videns in arctissimam amicitiam et familia-

---

(1) Vide num 17. punctum II, ubi nimirum distinximus inter ordinem merae capacitatis et ordinem strictae exigentiae.

ritatem cum Deo transferatur, cognoscens ipsum sicut cognitus est, ipsoque divino esse divinisque perfectionibus fruens » (1): 4) hanc intimam familiaritatem esse quidem propriam filiorum, sed nullo titulo deberi iis, qui naturaliter non sunt nisi servi. Hi possunt sane ex gratuita domini liberalitate in filios adoptari et cum ceteris filiis intimo patris amplexu frui atque ad eius mensam admitti. Verum si tanta eis sors non obtingat, non ideo tristantur, nisi irrationabiliter prorsus et inordinate: vident enim talem adoptionem eis non deberi ac convenienter a domino pro servili ipsorum conditione tractari.

Duplex ergo distinguendus est finis, itemque duplex felicitas: *supernaturalis* exsuperans humanae naturae exigentiam et facultatem, et *naturalis* homini conveniens ex propria eius natura. Haec sita est in cognitione *abstractiva* Dei, illa in cognitione *intuitiva*: amor vero et gaudium sunt cognitioni proportionata. Obiectum utriusque beatitudinis est idem, Deus: at non est idem modus attingendi tale obiectum. Naturalis igitur beatitudo etsi non differat a supernaturali, si spectetur *obiective*, tamen differt quam maxime, si *subiective* et *formaliter* consideretur. Media quoque differunt. Etenim media ad consequendam naturalem felicitatem essent actus illi, quos homo ipsis naturae viribus, naturali Dei concursu atque auxilio adiutis, potest exercere: media vero, quibus ad supernaturalem beatitudinem possumus pertingere, sunt actus supernaturales, quos homo supra naturalem statum elevatus exercet auxiliis gratiae divinae (2). De qua duplici beatitudine ita disserit s. Thomas (3): « Est duplex

---

(1) Cf. Palmieri, loc. nuper cit. Cf. etiam Tongiorgi, Eth. num. 53.

(2) Vide Tong., Eth. num. 42.

(3) De verit. q. 14. a. 12. Et in 1. 2. q. 114. a. 2. ait: «Vita aeterna est quoddam bonum excedens proportionem naturae creatae,

hominis bonum ultimum .... quorum unum est proportionatum naturae humanae, quia ad ipsum obtinendum vires naturales sufficiunt .... aliud est hominis bonum naturae humanae proportionem excedens, quia ad ipsum obtinendum vires non sufficiunt, nec ad *cogitandum* vel *desiderandum*, sed ex liberalitate homini repromittitur. »
Ex quibus omnibus colligitur, quo pacto haec, quae saepe obiicitur, difficultas sit solvenda: Oportet ut inter felicitatem naturalem et beatitudinem supernaturalem sit diversitas. Atqui discrimen non est, si possessio Dei, quemadmodum est supernaturalis beatitudo hominis, ita esset naturalis felicitas eiusdem. Ergo naturalis felicitas hominis est in possessione boni alicuius finiti, non autem Boni infiniti. Respondeo: *dist. maiorem*, oportet ut sit diversitas quoad obiectum seu terminum beatitudinis *nego*, quoad modum attingendi terminum *conc.* Et eodem pacto *contradist. minorem.*

25. Scholion. Pauca hic innuemus de celebri controversia circa essentiam beatitudinis formalis. — Dixi, *formalis*: siquidem iuxta omnes essentia felicitatis *obiective* seu *terminative* spectatae est Deus (1). Illud etiam omnes admittunt essentiam beatitudinis formalis esse possessionem Dei seu adeptionem finis ultimi. Verum, quoniam ad hanc Dei consecutionem concurrunt, et quidem necessario, actus non modo intellectus, sed etiam voluntatis (2); hinc quaestio oritur, quinam sit ille actus, cui

quia etiam excedit cognitionem et desiderium eius, secundum illud I. Cor II.: *Nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit.* Et inde est, quod nulla natura creata est sufficiens principium actus meritorii vitae aeternae, nisi superaddatur aliquod supernaturale donum, quod *gratia* dicitur. » Cf. Card. Franzelin, de habitu rationis hum. ad div. fidem c. III. paragr. 112. num. 1.

(1) Cf. thesim VI et VII.

(2) Cf. thesim hanc VIII. punct. I.

formaliter competit esse adeptionem Dei ac proinde essentiam beatitudinis formalis. Tres autem sunt sententiae praecipuae.

Aliqui existimant essentiam beatitudinis sitam esse in actu intelligentiae, actum vero voluntatis esse proprietatem vel attributum necessario resultans ex actu intelligentiae. Ita s. Thomas (1), quem Thomistae aliique graves auctores sequuntur. — Alii putant essentiam beatitudinis reponi debere in utroque actu tum intellectus, tum etiam voluntatis. Ita s. Bonaventura (2), Suarez (3), Lessius (4), aliique magni nominis doctores. — Alii arbitrantur essentiam beatitudinis collocandam esse in actu voluntatis, actum vero intellectus censent esse conditionem necessariam et essentialem ad beatitudinem habendam. Ita Scotus (5), quem Scotistae aliique insignes auctores sequuntur. Nota, quod hi auctores, facta distinctione inter amorem ac gaudium de bono Dei, ut Dei bonum est, et amorem ac gaudium de bono Dei, ut est bonum nostrum (6), priorem voluntatis actum censent pertinere ad essentiam beatitudinis formalis, alium vero actum vocant attributum vel proprietatem, quae necessario ex beatitudine resultat.

Prior sententia validum fundamentum habet praecipue in hoc argumento, quo utitur s. Thomas. — Essentia

---

(1) In 1. 2. q. 3. a. 4., et contr. gent. l. 3. c. 26. Cf. etiam 1. 2. q. 4. a. 1., ubi haec habet: « Delectatio causatur ex hoc quod appetitus requiescit in bono adepto. Unde, cum beatitudo nihil aliud sit, quam adeptio summi Boni, non potest esse beatitudo sine delectatione concomitante. »

(2) In IV. sent. dist. XLIX. q. 5.

(3) De ult. fine hom. disp. XI.

(4) De summo bono l. II. c. 5.

(5) In IV. sent. dist. XLIX. q. 5.

(6) Vide thesim hanc VIII. punct. I.

beatitudinis formalis reponenda est in illo actu, qui *formaliter* est consecutio finis ultimi, seu adeptio Dei summi boni. Atqui nullus est actus voluntatis, qui formaliter sit adeptio summi Boni. Ergo essentia beatitudinis formalis reponenda non est in actu voluntatis. Minor probatur. Actus voluntatis est vel prosecutionis boni, vel aversionis a malo, i. e. vel amor vel odium. De odio non potest hic esse quaestio. Actus vero prosecutionis boni aut tendit in bonum absens, et est *desiderium* vel *spes*, aut fertur in bonum praesens, et est *gaudium*, aut praescindit a praesentia vel absentia, et est *complacentia*. Atqui nullus horum actuum est *formaliter* consecutio finis ultimi. Etenim *desiderium* et *spes* negant seu excludunt consecutionem (1), *gaudium* snpponit consecutionem (2), *complacentia* seu amor, prout est peculiaris actus, neque excludit neque supponit consecutionem, sed praescindit a consecutione (3). Ergo nullus est actus voluntatis, qui formaliter sit adeptio finis ultimi. Restat igitur actum intellectus esse actum illum, qui formaliter est possessio Dei, ac proinde actum illum, in quo est reponenda essentia beatitudinis formalis.

---

(1) « Manifestum est, ait s. Thomas, in 1. 2. q. 3. a. 4., quod ipsum *desiderium* finis non est consecutio finis, sed est *motus ad ipsum.* »

(2) « *Delectatio* advenit voluntati ex hoc quod finis est praesens, non autem e converso ex hoc aliquid fit praesens, quia voluntas delectatur in ipso. Oportet igitur aliquid aliud esse, quam actum voluntatis, per quod sit finis ipse praesens voluntati. » Ita s. Thomas loco cit.

(3) « *Amare* etiam non potest esse ultimus finis; amatur enim bonum non solum quando habetur, sed etiam quando non habetur; ex amore enim est, quod non habitum desiderio quaeratur; et si amor iam habiti perfectior sit, hoc causatur ex hoc, quod bonum amatum habetur; aliud est igitur habere bonum, quod est finis, quam amare, quod ante habere est imperfectum, post habere perfectum. » Ita s. Thomas, contr. Gent. lib. III. cap. 26.

Quae omnia s. Thomas (1) illustrat exemplo de *desiderio, amore* ac *delectatione* pecuniarum. Nam qui desiderat pecunias, non possidet illas, quia tunc iam amplius non quaereret: nec qui amat, quia amor est prior desiderio: nec per delectationem possidentur pecuniae, quia delectatio supponit pecunias iam habitas.

Huic argumento ii, qui alias tuentur sententias, reponunt, gaudium supponere quidem coniunctionem intelligentiae cum Deo, sed ita ut ipsum gaudium altera sit, eaque maior, cum Deo coniunctio. Verum in sententia s. Thomae respondendum est, duplicem esse unionem, unam *secundum rem* seu possessivam et effectivam, aliam *secundum affectum* seu affectivam. Actus intellectus est *formaliter* unio secundum rem, actus autem voluntatis est *formaliter* unio *affectiva*, et nonnisi *efficienter* unio *effectiva* (2). Iam essentia beatitudinis formalis non est reponenda in illo actu, qui tantummodo secundum affectum hominem cum suo fine ultimo coniungit, sed in illo actu, qui formaliter hominem cum Deo unit effective et secundum rem. Ergo essentia beatitudinis formalis est reponenda in actu intelligentiae, non autem in actu voluntatis.

Animadvertatur, s. Thomam aliosque auctores loqui expresse de beatitudine *supernaturali*. Iamvero in beatitudine supernaturali cognitio beatifica est *visio intuitiva* ipsius Dei: intueri autem Deum est ipsum possidere seu arripere intellectualiter. In naturali autem felicitate co-

---

(1) In 1. 2. q. 3. a 4.

(2) In 1. 2. q. 28. a. 1. Cf. Prisco, *Metafis. della Mor.* parte I. lez. 3. num. 35. Dantes, Par. XXVIII., haec habet:

> Quinci si può veder, come si fonda
> L'esser beato nell'atto che vede,
> Non in quel ch' ama, che poscia seconda.

gnitio beatifica foret cognitio tantum *abstractiva*: nec tam clare intelligimus, quomodo dici possit, quod per eam mens vere possideret seu arriperet Deum. Hinc sunt auctores, qui existiment probabiliorem esse sententiam s. Thomae, si sermo sit de beatitudine supernaturali: at si de naturali felicitate agatur, censent essentiam beatitudinis reponendam esse in actibus intelligentiae simul et voluntatis. Non desunt tamen auctores, qui arbitrentur argumenta s. Thomae valere non solum de beatitudine supernaturali, sed etiam de naturali (1).

Thesis IX.

De ratione perfectae beatitudinis est, ut sit aeterna, nempe ut semel habita numquam sit amittenda.

26. Praenotiones. Alia nunc succedit quaestio, de *duratione* beatitudinis perfectae, seu *quamdiu durare debeat* felicitas semel obtenta, ut sit perfecta. Quae alia quaestio, si attente consideretur, spectat et ipsa ad quaestionem in thesi praecedente propositam, *qualis* debeat esse possessio boni summi, ut ex ea homo sit plene ac perfecte beatus, eamque quaestionem absolvit statuendo, debere esse possessionem boni summi, non quidem temporariam, sed omnino perpetuam, adeo ut felicitas semel habita numquam sit amittenda (2). Quod cum affirma-

(1) De hac quaestione praeter cit. auct. cf. Franc. Amicum, curs. theol. scholast. et mor. tom. III. disp. II. sect. VI., Pallavicino, *del bene* l. 1. cc. 39 et 40., necnon in 1. 2. disp. 2. q. 2. a. 8., Caretti, Eth. cap. 1. propos. 11., Dmowski, institut. Eth. cap. I. art. 3. num. 21.

(2) « Satis est, quod *nunquam sit amittenda*. Hoc enim desiderio hominis sufficit, qui nihil aliud desiderat, quam ut bonum suum reipsa numquam amittat, sive dicatur posse amitti sive non

mus, illud etiam volumus statuere, beatum, ut talis reapse sit, debere illius perpetuitatis *certam cognitionem* habere et consequenter *securitatem* plenam, se tantum, quod possidet, bonum numquam in perpetuum amissurum. Utramque sane veritatem argumentum, quod afferemus, demonstrat. Sed prius aliqua sunt de aeternitate praemittenda.

Aeternitas stricto sensu accepta est existentia sine initio, sine ullo fine, sine successione, seu, ut celebrem Boetii (1) definitionem afferamus, « interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio. » Haec aeternitas, quae in suo conceptu dicit perfectionem simpliciter infinitam, est propria solius Dei. Verum latiori sensu aeternitas est duratio, quae successiva est, non autem tota simul, quaeque fine quidem caret, non autem principio. Aeternitas hoc latiori sensu accepta, non est infinita *simpliciter*, sed tantummodo *secundum quid*, est videlicet indefinita. De hac alia aeternitate, quae creaturis convenire potest, agimus hac in thesi.

27. Demonstratio. De ratione et essentia perfectae beatitudinis est, ut omnem prorsus anxietatem, metum, errorem, uno verbo, omne malum excludat. Atqui si esset temporaria, iam non excluderet omne malum. Ergo de ratione perfectae beatitatis est, ut non temporaria sit,

---

posse. Quamvis hinc etiam recte colligamus, eam amitti non posse, si loquamur de potentia propinqua. Sicut enim iuxta Philosophos in aeternis idem est, esse et posse esse, ita non esse et non posse esse. Fieri enim nequit, ut aeterno tempore sit aliquid in potentia propinqua et ad actum expedita, quod numquam exeat in actum, » Ita Lessius, de summo bono l. III. a. IX.

(1) De consolat. Philos. lib. V. pr. 6. Et paulo post ita pergit: « Quod interminabilis vitae plenitudinem totam pariter comprehendit ac possidet, cui nec futuri quidquam absit nec praeteriti fluxerit, id aeternum esse iure perhibetur: idque necesse est et sui compos praesens sibi semper adsistere et infinitatem mobilis temporis habere praesentem. »

sed perpetua. Probatur minor. Vel sciunt beati desituram esse aliquando suam felicitatem, vel nesciunt. Si cognoscunt, tristitia afficientur, et hic moeror ex illa cognitione ortus omnem felicitatem vitiabit, eoque magis, quo maior est felicitas quam possident (1). Si nesciunt, tunc tres excogitari queunt hypotheses. Vel 1.° nesciunt hoc sensu, quod putent felicitatem fore perpetuam, quae tamen reapse perpetua non erit; vel 2°. nesciunt hoc alio sensu, quod incerti sint, utrum necne beatitudo, quam habent, sit perpetuo duratura; vel tandem 3°. nesciunt hoc sensu, quod non cogitent hac de re, utrum necne felicitatis possessio finem sit habitura. Si 1.m, habemus errorem, qui sane est malum intellectus. Si 2.m, habemus dubium, quod dubium est sufficiens ad causandam tristitiam, sicut certa scientia. Si 3.m, praeterquamquod istud supponi non potest tanto tempore (magnus enim esset stupor, eos per tot saecula numquam cogitare de re, quae tam sponte menti occurrit, utrum necne boni obtenti possessio sit vere secura), habemus ignorantiam circa rem, quae ad eos maxime spectat, vel inadvertentiam, quae sunt et ipsae malum intellectus.

Ubi illud perpendas, quod ad excludendas has tres hypotheses confert quam maxime, beatitudinem debere esse expletivam naturalis cuiuslibet desiderii, non iam ex errore, ignorantia vel inadvertentia, seu *per accidens*, sed *de se* et ex sua intrinseca perfectione. Atqui possessio summi boni tantummodo temporaria non esset expletiva naturalis desiderii, nisi forte ex errore, ignorantia vel inadvertentia, seu per accidens (2).

---

(1) Cf. Lessium, de summo bono l. 3. c. 9. Vide etiam ea, quae iam diximus num. 15. pag. 33.

(2) Vide Sylv. Maurum, in 1. 2. de beatit. q. VI., Palmieri, Anthropol. thes. XIX.

Hoc argumentum placet verbis illustrare duorum insignium doctorum, s. Augustini et s. Thomae. « Quid, quaerit s. Augustinus (1), illa beatitudine falsius aut fallacius, ubi nos futuros miseros, aut in tanta veritatis luce nesciamus, aut in summa felicitatis arce timeamus? Si enim venturam ibi calamitatem ignoraturi sumus, peritior hic est nostra miseria, ubi venturam beatitudinem novimus. Si autem nos illic clades imminens non latebit, beatius tempora transigit anima misera, quibus transactis, ad beatitudinem sublevetur, quam beata, quibus transactis, in miseriam revolvatur. Atque ita spes nostrae infelicitatis est felix, et felicitatis infelix. Unde fit, ut quia hic mala praesentia patimur, ibi metuimus imminentia, verius semper miseri, quam beati aliquando esse possimus. » En verba s. Thomae (2): « Cum beatitudo sit perfectum bonum et sufficiens, oportet quod desiderium hominis quietet et omne malum excludat. Naturaliter autem homo desiderat retinere bonum, quod habet, et quod eius retinendi securitatem habeat: alioquin necesse est, quod timore amittendi vel dolore de certitudine amissionis affligatur. Requiritur igitur ad veram beatitudinem, quod homo certam opinionem habeat, bonum, quod habet, nunquam se amissurum. Quae quidem opinio, si vera sit, consequens est quod beatitudinem nunquam amittat: si autem falsa sit, hoc ipsum est quoddam malum, falsam opinionem habere; nam falsum est malum intellectus, sicut verum est bonum ipsius, ut dicitur in VI. Ethic. c. 2. Non igitur iam vere erit beatus, si aliquod malum ei inest. »

28. Scholion. Illud 1°.) quaeri hic potest, quod cum

---

(1) De civ. Dei l. XII. c. 20.

(2) In 1. 2. q. 5. a. 4. Cf. etiam contra Gent. l. 3. c. 62. Vide Lessium, de summo bono l. III. c. 9.

praecedenti quaestione connectitur, utrum de ratione perfectae felicitatis sit exclusio omnis moralis inordinationis, necnon certa prorsus cognitio, qua beatus sit plane securus, se nullum malum morale umquam in perpetuum commissurum? — Affirmatur: duplex autem afferri potest ratio. *Primo* argui potest ex conceptu felicitatis. Peccatum, praesertim mortiferum, est ingens miseria, magnumque luctum affert, ac proinde repugnat statui beatitudinis, de cuius nimirum ratione est, ut excludat omne malum. *Secundo* argui potest ex iis, quae hac in thesi dicta sunt. Perpetratio moralis inordinationis secum ferret amissionem felicitatis, et sic beatitudo non foret aeterna: neque enim supponi potest, Deum velle retinere sibi intime coniunctam animam, quae ab eo est per grave peccatum aversa.

At 2.°) quaeres, quomodo id fiat, vel undenam id oriatur? — Inprimis, etsi nullo possemus pacto propositae quaestioni respondere, non idcirco negandum foret id, quod legitima conclusione ex praemissis certis et veris deduximus. Saepissime enim fit, ut cognoscamus rem aliquam esse, et ignoremus modum, quo res illa est (1). Hoc autem maxime valet de felicitate naturali, de qua, quomodo futura esset, pauca possumus ratiocinando coniicere. Ut tamen aliquid dicamus, theologi de *supernaturali*

(1) « Hoc sum contentus, ait Cicero, de divinat. l. I. cap. 9., quod etiamsi, quomodo quidque fiat, ignorem, quid fiat intelligo. » Et ib. cap. 39. subdit: « Si magnetem lapidem esse dicam, qui ferrum ad se alliciat et attrahat, rationem, cur id fiat, afferre nequeam; fieri omnino neges? » Hac de re legi potest s. Augustinus, in l. XXI. de civ. Dei cap. 5., cuius capitis hic est titulus: « quanta sint quae non recte queant agnosci, et tamen eadem esse non sit ambiguum. » Loquitur autem de igne inferni, quomodo corpora in ustione ignis sint perpetua. Cf. etiam cap. 6., in quo ostendit, « quod in rebus miris summa credendi ratio sit omnipotentia Creatoris. »

beatitudine agentes docent, « visionem Dei tanta efficacia convertere ad se totam animam et attentionem eius, ut ex vi illius numquam beati possint converti ad volendum aliquid, quod non sit prius regulatum ab eis cum divina bonitate » (1). Iamvero quod ad beatitudinem *naturalem* attinet, vel de cognitione discursiva illud idem affirmatur, quod de visione intuitiva tradunt communiter theologi, vel certe dicendum est, Deum providentia sua extrinseca animam talibus in adiunctis ponere et talibus communire auxiliis, in quibus et cum quibus infallibiliter praevidet eam ad id, quod moraliter inordinatum est, numquam se determinaturam, itemque hoc etiam efficere, ut huius rei anima securam habeat cognitionem. In hac altera sententia, quae, si in naturali ordine sistamus, probabilior est, exclusio peccati non tam ab intrinseco, quam ab extrinseco orivetur. « Hic ergo, ait s. Augustinus (2), praeceptum est, ut non peccemus: ibi praemium, non posse peccare. Hic praeceptum est, ut desideriis carnis non obediamus: ibi praemium, ut desideria carnis non habeamus. »

Thesis X.

Beatitudo perfecta non obtinetur in hac vita, sed reservatur obtinenda in altera immortali vita, quae mortali huic succedet.

29. Demonstratio. Tribus iam solutis quaestionibus, utrum sit beatitudo, in quo determinato bono sita sit felicitas obiectiva, et qualis debeat esse illius boni pos-

---

(1) Ita Suarez, de fine ult. disp. X. sect. 1. n. 17. Cf. Lessium, de summo bono cap. 22.

(2) Contr. duas epist. Pelag. l. III. c. 7. Cf. etiam l. XXII. de civit. Dei cap. 30. num. 3., ubi s. Augustinus duo haec docet:

sessio ut beatitudo sit plena ac perfecta, gradum nunc facimus ad quaestionem aliam de tempore, quo felicitas perfecta obtineatur. Haec autem thesis duas habet partes, quarum altera est *negativa*, altera vero *positiva*.

I. *Beatitudo perfecta non obtinetur in hac vita.* — Si ea, quae hucusque de naturali felicitate diximus, recolantur, evidens omnino erit, ad eam quatuor haec requiri. — *Primo* et principaliter, ut homo cognoscat Deum, primum rerum omnium causam, et amet super omnia, idque perfecte i. e. quantum viribus naturae cognosci et amari potest. — *Secundo*, ut ad normam virtutis ita sancte vivat, ut abstineat ab omni peccato: nam peccatum, cum sit magnum malum, quocumque malo physico multo gravius, praesertim peccatum letale, statui beatitudinis omnino et directe adversatur. — *Tertio*, ut corpore etiam bene sit constitutus: morbi enim et dolores haud parvae sunt miseriae. — *Quarto*, ut haec omnia firmiter teneat: secus enim semper esset anxius, nec ullum solidum gaudium percipere posset expectatione impendentis mali (1).

Iamvero ex his quatuor, quae ad naturalem beatitudinem exiguntur, nullum in pleno gradu hac in vita obtinetur. — Quoad 1.^{m}) cognitio Dei, quam hac in vita habemus, est valde obscura et imperfecta, ac negativa potius est quam positiva (2). Cuius rei duplex potissi-

---

1°.) Beati « non ideo liberum arbitrium non habebunt, quia peccata eos delectare non poterunt.... Certe Deus ipse numquid, quoniam peccare non potest, ideo liberum arbitrium habere negandus est? » Praeterea 2°.) quod peccare non possint, hoc beati habent « Dei munere, non suae possibilitate naturae. Aliud est enim esse Deum, aliud participem Dei. Deus natura peccare non potest: particeps vero Dei ab illo accipit, ut peccare non possit. »

(1) Ita Lessius, de summo bono l. 1. c. 9. n. 60.

(2) Dionysius, cap. ult. de myst. Theolog., dicit Deum esse

mum est ratio: videlicet ex una parte ad Dei notitiam efformandam assurgimus ex imperfecta illa, quam hac in vita habemus, creaturarum, et quidem inferioris ordinis, cognitione (1): ex alia parte huius vitae mortalis necessitates, calamitates, miseriae et passiones nos impediunt, quominus illam ipsam imperfectam Dei notitiam, quam nobis comparare possemus, reapse acquiramus. Huius autem imperfectae cognitionis tum effectus, tum signum est imperfectus ille amor, quo Deum prosequimur (2).

« non substantiam, non vitam, non lucem, non sensum, non mentem, non sapientiam, non bonitatem, non deitatem, sed quiddam his omnibus eminentius et praestantius. » Et s. Thomas, 1. p. q. 3., ait: « Quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit, non possumus considerare de Deo, quomodo sit, sed potius quomodo non sit. »

(1) Ad rem Lessius, de summo bono l. 1. c. 8. n. 55.: « Omnis nostra cognitio ducitur ex sensibus. Ubi ergo nihil est, quod sub sensum cadat, ibi nihil possumus *proprie* et distincte cognoscere. Atqui res spiritales nihil habent, quod sub sensum cadat (sicut res corporales), quod illarum conditionem nobis insinuet. Quare sicut caecus se habet ad colores, ita fere noster intellectus ad substantias spiritales: et sicut ille non potest formas et distinctiones colorum concipere, ita neque mens nostra species et discrimen rerum spiritalium. Hinc fit, ut solum generalia quaedam ex analogia rerum corporalium, quae sub sensum cadunt, vel talium amotione de ipsis cognoscere possimus, idque confuso et obscuro modo: nimirum quod partibus et membris, figura et colore careant, quod sint res aere multo tenuiores etc. ... Pulchrum quidem est et delectabile ista cognoscere, et coniecturam de admirabili earum natura facere; verum quia nulla ratione possumus ex istis propriam illarum speciem et substantiam imaginari, nullo modo haec cognitio appetitum satiat, sed potius illum excitat ad perfectiorem notitiam quaerendam, quae nonnisi divino munere obtineri potest. » Hactenus Lessius de cognitione spirituum creatorum disserens. Quid autem dicendum erit de cognitione increati illius Spiritus, qui est Deus, qui unus est et purissimus actus, aeternus, immensus, totius esse plenitudo?

(2) Apposite Taparelli, *saggio teoret.* dissert. 1. c. 2. num. 36.: « Non potendo l'intelligenza in questa vita affissare nell'infinito

— Quoad 2m.) cum tanta sit mentis caecitas, tam languidus cordis amor in Deum, totque sint ad malum incitamenta « nullus invenitur qui non aliquando praetereat medium, in quo virtus consistit, vel in plus vel in minus » (1), qui omnibus in negotiis neque in imprudentiam labatur neque in versutiam declinet, qui in divitiarum usu avaritiam aeque vitet ac prodigalitatem, qui in dictis omnibus neque in scurrilitatem neque in rusticitatem deflectat et ita porro. In multis quidem offendimus omnes tum internis mentis cogitationibus, tum externis verbis factisque. — Quoad 3m.) nemo est, qui plura etiam necessaria non ignoret, multa quae perpendenda forent non advertat, in multis non decipiatur, non erret in multis, multa non obliviscatur: nemo est, qui quandoque dolores et corporis morbos, animique cruciatus non patiatur: nemo est, qui aliquando inordinatis passionibus non pulsetur: omnes tandem mortem serius ocius occumbant (2). — Quaod 4m.) nemo, quantumcumque mente et corpore sanus, opibus affluens, potestate pollens, securam habet horum bonorum possessionem. Plura enim frequenter eveniunt, quae illorum possessionem auferunt aut usum

Essere divino direttamente lo sguardo, non trascina nè anche a questo Bene infinito invincibilmente la volontà: le dice bensì che egli esiste, e così ne drizza a giusto scopo le brame, ma non gliene mostra la bellezza, e così non ne incatena gli affetti: ne accenna alcuni tratti, ma col poco che ne dice desta, anzichè saziarla, la nostra sete; in quella guisa che il saper di alcun uomo cose mirabili, desta bramosia di conoscerlo e non la appaga. »

(1) Contr. Gent. l. III. c. 43. n 6.

(2) « Ipse iustus, inquit s. Augustinus, de Civ. Dei l. XIV. c 25., non vivit ut vult, nisi eo pervenerit, ubi mori, falli, offendi omnino non possit, eique sit certum ita semper futurum. Hoc enim natura expetit: nunc vero quis hominum potest ut vult vivere, quando ipsum vivere non est in potestate? Vivere enim vult, mori cogitur. » Cf. etiam. l. XIX. c. 4 et 5.; l. XXII. cc. 22-24. In

impediunt: sin minus bona huius vitae abripit mors. Nemo etiam quamvis sanctissime huc usque vixerit, securus est, se innocuam a morali inordinatione vitam perducturum.

Quae omnia sic breviter exponit s. Thomas (1): « Beatitudo cum sit perfectum et sufficiens bonum, omne malum excludit et omne desiderium implet. In hac autem vita non potest omne malum excludi: multis enim malis praesens vita subiacet, quae vitari non possunt, et ignorantiae ex parte intellectus, et inordinatae affectionis ex parte appetitus, et multiplicibus poenalitatibus ex parte corporis. Similiter etiam boni desiderium in hac vita satiari non potest: naturaliter enim in hac vita homo desiderat boni permanentiam, quod habet. Bona autem praesentis vitae transitoria sunt, cum et ipsa vita transeat, quam naturaliter desideramus, et quam perpetuo permanere vellemus, quia naturaliter homo refugit mortem. Unde impossibile est, quod in hac vita vera beatitudo habeatur. » Haec satis superque sunt ad explanandam veritatem, quae apud omnes in confesso est, quamque unicuique ipsa abunde comprobat experientia.

---

tribus hisce capitibus agit *primo* de malis huius vitae, quae bonis improbisque communia sunt, *secundo* de iis malis, quae ad iustorum laborem specialiter pertinent, *tertio* de bonis, quibus etiam hanc vitam Creator instruxit. Haec bona ait esse *solatia viatorum*, non *praemia beatorum*; tum vero sic concludit: « Quae igitur illa (bona futurae vitae) sunt, si tot ac talia ac tanta sunt ista? »

(1) In 1. 2. q. 6. a. 3. Cf. quoque Boetium, de phil. cons. l. II. pr. 4.: « Anxia res est humanorum conditio bonorum et quae vel numquam tota proveniat vel numquam perpetua subsistat. Huic census exuberat, sed est pudori degener sanguis: hunc nobilitas notum facit, sed angustia rei familiaris inclusus esse mallet ignotus. Ille utroque circumfluus vitam caelibem deflet: ille nuptiis felix orbus liberis alieno censum nutrit heredi. Alius prole laetatus filii filiaeve delictis moestus illacrimat. Idcirco nemo facile cum fortunae suae conditione concordat: inest enim singulis quod inexpertus ignoret, expertus exhorreat etc. »

Verum priusquam ad alteram huius theseos partem progrediamur, illud attente perpendas, undenam inferamus cognitionem Dei, quam hac in vita habemus, esse imperfectam relative ad naturales intelligentiae vires. Non enim id deducimus ex eo, quod cognitio illa sit abstractiva, sed ex duplici imperfectionis fonte, quem in demonstratione assignavimus. Hinc Dei cognitio, quam anima naturaliter beata in altera vita haberet, etiamsi et ipsa esset abstractiva, tamen foret relative perfecta, quia duae illae imperfectionis causae removerentur: cognitio nempe creaturarum, praesertim entium spiritualium, foret multo perfectior, et anima ab omnibus curis miseriisve soluta vacaret unice contemplationi sui Conditoris, in quo finem suum ultimum suamque perfectam beatitudinem sitam esse clarissime videret. Paucis: ex eo quod abstractiva, quam in praesenti vita habemus, Dei cognitio sit imperfecta, minime sequitur, abstractivam Dei cognitionem, quam anima naturaliter beata in altera vita haberet, esse et ipsam imperfectam relate ad naturales vires intellectus, siquidem haec ab illa tum *facilitate*, tum *perfectione*, tum *claritate* et *effectibus* longe differret (1).

II. *Beatitudo perfecta reservatur obtinenda in altera immortali vita, quae praesenti huic mortalique vitae succedet.* — Et sane recta et evidens est haec argumentatio. Debet beatitudo perfecta ab homine, qui leges a Deo positas impleat, obtineri. Atqui non obtinetur in hac vita mortali, vel ex eo tantum quod est mortalis. Ergo obtinebitur in altera vita, quae huic succedet, quaeque erit immortalis: secus enim ne ipsa quidem foret beata, cum de ratione beatitudinis sit, ut perpetuo duret.

Ubi animadvertas, nos hac in thesi non praesupponere existentiam alterius vitae eiusdemque immortalis,

---

(1) Cf. Tongiorgi, Eth. num. 50.

quae mortali huic vitae succedat, sed eam demonstrare ac colligere ex naturali felicitatis desiderio. Sic nempe arguimus.

Tendimus naturaliter in felicitatem: cum tendentia haec sit naturalis, i. e. ab ipso Deo naturae auctore animis nostris inserta, eius expletio seu beatitudinis consecutio est tum *possibilis*, tum etiam, servatis conditionibus a Deo positis, *certa*. Atqui tamen Deus hanc beatitudinem, quam per illam innatam tendentiam ut per naturae vocem promittit omnibus, confert nemini in mortali hac vita. Ergo post hanc vitam erit altera vita, in qua Deus perfectam beatitatem fidelibus suis servis conferet. « Faciet hoc Deus omnipotentissimus hominis conditor. Promisit enim, nec mentiri potest; et quibus fidem hinc quoque faceret, multa sua et non promissa et promissa iam fecit.» Ita s. Augustinus (1). Porro altera illa vita erit immortalis et aeterna: siquidem vita peritura et temporalis non est vita plene beata. « Vere, ut idem habet s. Doctor (2), perfecteque beata vita nonnisi aeterna est ».

30. Scholion. Illud quaeri hic potest, utrum in ordine etiam naturali iterata animae cum corpore coniunctio locum habuisset? — Animadvertatur inprimis, duo distingui debere in resurrectione, quae in supernaturali ordine obtinebit: distinguatur nempe inter substantiam rei, et modum quo res fiet. Ad modum quod spectat, docemur animam beatam coniunctum iri suo corpori glorioso ac coelesti, i. e. dotibus impassibilitatis, subtilitatis, agilitatis ac claritatis praedito (3). Quod attinet ad rei substantiam, ea ad hoc redit, ut anima iterum suo corpori, doloribus

---

(1) De civ. Dei l. XXII. c. 1. num. 1.

(2) Ib. l. XI. c. 11.

(3) Ut ait s. Augustinus, op. cit. l. XXII. cap. 21., « erit spiritui subdita caro *spiritualis*, sed tamen caro, non spiritus. »

utique morbisque exempto ac bene constituto, iungatur. Nos loquimur de resurrectioue, quantum ad ipsam rei substantiam.

Possibilitatem resurrectionis demonstrat s. Augustinus (1) hoc facili argumento : si Deus ex nihilo omnia condidit, quomodo mortuum corpus non poterit e sepulchro et e cineribus excitare, animaeque iterum coniungere? « Cum dicitur, *Deus mortuos suscitaturus est*, non res incredibilis dicitur..... Mirabilius aliquid fecit Deus , quando fecit quod non erat ; et tamen fecit quod non erat; et non creditur reparaturus quod erat, ab eis ipsis quos fecit quod non erant ? .... Tu antequam esses, nec favilla erat nec ossa erant ; et tamen factus es, cum omnino non esses; et non credis quia ista ossa... recipient formam quam habebant, cum tu acceperis quod non habebas ? » Ceterum possibilitas resurrectionis probatur ex facto historice etiam certissimo resurrectionis Lazari quatriduani, Christi Domini (2) aliorumque. Illud enim possibile est, quod factum esse constat. Sunt autem argumenta , quae pro ordine etiam naturali resurrectionem ostendunt , si non necessariam et debitam, qua de re controvertitur (3), certe maxime convenientem, rectaeque rationi consenta-

---

(1) Serm. 127. de verbis Evang. s. Io. Item Tertullianus, de resurr. carnis capp. 68 et 56. : « Idoneus Deus reficere quod fecit . Quomodo vita confertur a Deo, ita et refertur. »

(2) De Christi Domini resurrectione cf. s. Augustinum, de civ. Dei l. XXII. cap. 5., cui titulus « de resurrectione carnis, quam quidam mundo credente non credunt. » In aliis etiam eiusdem libri capitibus de resurrectione agit.

(3) Cf. Suarez, in 3m. p. s. Thomae q. LIII. disp. XLIV. sect. 7., Lessium de summo bono l. I. c. IX. Vide etiam Mart. Peregrinum, resurr. corpor. hum. probata rationib. natural., Tongiorgi Eth. n. 58. sqq., Dmowski Eth. num. 21.

neam. En praecipua argumenta s. Thomae (1) verbis, quae clarissima sunt, proposita.

« Ad ostendendum etiam resurrectionem carnis futuram evidens ratio suffragatur, suppositis his, quae in superioribus sunt ostensa. — Ostensum est enim (2) animas hominum immortales esse: remanent igitur post corpora a corporibus absolutae. Manifestum est etiam ex his, quae dicta sunt (3), quod anima corpori naturaliter unitur, est enim secundum suam essentiam corporis forma. Est igitur contra naturam animae absque corpore esse. Nihil autem, quod est contra naturam, potest esse perpetuum. Non igitur perpetuo erit anima absque corpore. Quum igitur perpetuo maneat, oportet eam corpori iterato coniungi, quod est resurgere. Immortalitas igitur animarum exigere videtur resurrectionem corporum futuram (4). — Adhuc,

(1) Contr. Gent. l. IV. cap. 79. Idem s. Doctor in c. XV. ep. I. ad Cor. l. 2., haec habet: « Constat quod anima naturaliter unitur corpori, separatur autem ab eo contra naturam suam et per accidens. Unde anima exuta a corpore quamdiu est sine corpore est imperfecta. Impossibile autem est, quod illud quod est naturale et per se, sit finitum et quasi nihil; et illud quod est contra naturam et per accidens sit infinitum, si anima duret semper sine corpore. » Et paulo post: « Constat quod homo naturaliter desiderat salutem sui ipsius. Anima autem, cum sit pars hominis, non est totus homo, et anima mea non est ego. Unde licet anima consequatur salutem in alia vita, non tamen ego vel quilibet homo. Et praeterea cum homo naturaliter desideret salutem etiam corporis, frustraretur naturale desiderium. »

(2) Contr. Gent. l. II. c. 79.

(3) Ib. l. II. c. 89 et 84.

(4) Catechismus Romanus Concilii Tridentini decreto, operaque s. Caroli et s. Pii V[i]. iussu editus hanc exponit rationem, in artic. *carnis resurrect.* hisce verbis: « Cum animae immortales sint et tamquam pars hominis ad humana corpora naturalem propensionem habeant, eas a corporibus seiunctas perpetuo manere praeter naturam existimandum est. Quoniam vero quod naturae ad-

ostensum est supra (1), naturale hominis desiderium ad felicitatem tendere. Felicitas autem est ultima hominis perfectio. Cuicumque igitur deest aliquid ad perfectionem, nondum habet felicitatem perfectam, quia nondum eius desiderium totaliter quietatur: omne enim imperfectum perfectionem consequi naturaliter cupit. Anima autem a corpore separata est aliquo modo imperfecta, sicut omnis pars extra suum totum existens; anima enim naturaliter est pars humanae naturae. Non igitur homo potest ultimam felicitatem consequi, nisi anima iterato corpori coniungatur, praesertim quum ostensum sit, quod homo in hac vita non potest ad felicitatem ultimam pervenire (2). — Item, sicut ostensum est (3), ex divina providentia peccantibus poena debetur et bene agentibus praemium. In hac autem vita homines ex anima et corpore compositi peccant vel recte agunt. Debetur igitur hominibus et secundum animam et secundum corpus, praemium vel poena. Manifestum est autem, quod in hac vita praemium ultimae felicitatis consequi non possunt, ex his quae sunt ostensa (4); multoties etiam in hac vita non puniuntur; quin imo, ut dicitur (5), *Quare ergo impii vivunt, sublevati sunt confortatique divitiis?* Necessarium igitur est ponere

---

versatur ac violentum est, diuturnum esse non potest, consentaneum fore videtur, ut denuo cum corporibus iungantur.» Tum duas alias rationes pariter evolvit.

(1) Ib. l. III. c. 24. Cf. etiam thesim V.

(2) Hinc Beati sic a Dante. Par. XIV., inducuntur loquentes:

> Come la carne gloriosa e santa
> Fia rivestita, la nostra persona
> Più grata fia, per esser tutta quanta.

(3) Ib. l. III. c. 136.

(4) Ib. l. III. c. 26. et seqq. Cf. etiam thesim X.

(5) Iob. XXI. 7.

iteratam animae ad corpus coniunctionem, ut homo in corpore et anima praemiari et puniri possit. » (1).

Tribus hisce rationibus addam argumentum, quo plures doctores utuntur, deductum ex quadam resurrectionis imagine, quae in natura hac universa relucet. Inter alios s. Gregorius M. haec habet (2): « Lux quotidie quasi moriendo oculis subtrahitur et rursus quasi resurgendo revocatur: et semina putrescendo moriuntur et rursum germinando resurgunt ». Quod idem videtur ipse Seneca (3) animadvertisse: « Aequo animo debet rediturus exire. Observa orbem rerum in se remeantium: videbis nihil in hoc mundo extingui, sed vicibus descendere ac surgere. Aestas abit, sed alter illam annus adducit; hiems cecidit, referent illam sui menses; solem nox obruit, sed ipsam statim dies abiget. Stellarum iste decursus, quidquid praeteriit, repetit: pars coeli levatur assidue, pars mergitur. »

---

(1) Tertiam hanc rationem en quomodo proponit s. Ambrosius, de fide Resurr.: « Ratio quidem evidens est, quia quum omnis vitae nostrae usus in corporis animaeque consortio sit, resurrectio autem aut boni actus praemium habeat aut poenam improbi, necesse sit corpus resurgere, cuius actus expenditur. Quomodo enim in iudicium vocabitur anima sine corpore, cum de suo et corporis contubernio ratio praestanda sit? »

(2) L. 14. Moral. c. 28. In postremo exemplo ducto ex semine s. Gregorius alludit ad nota Apostoli verba, 1. Cor. XV. 35.: « Dicet aliquis: quomodo resurgunt mortui? qualive corpore venient? Insipiens, tu quod seminas non vivificatur nisi prius moriatur. Et quod seminas, non corpus, quod futurum est, seminas, sed nudum granum, ut puta tritici aut alicuius ceterorum. Deus autem dat illi corpus sicut vult: et unicuique seminum proprium corpus. » Cf. s. Th., comment. in 1. Cor. c. XV. lect. 5., in qua horum s. Apostoli verborum scopum et sensum exponit.

(3) Epist. XXXVI. num. 11. edit. Taurin.

Thesis XI.

Praesens vita est status viae, in quo perfectae beatitudinis consecutionem nobismetipsis promereri debemus per divinae legis custodiam seu per exercitium virtutis.

31. Demonstratio. Duo supersunt inquirenda, videlicet, quaenam sit relatio inter mortalem hanc et futuram vitam, et quinam sit modus promerendae beatitudinis. Duplicem hanc quaestionem hac in thesi pertractamus.

I. *Haec vita se habet ad futuram, ut status viae ad statum termini, ut status certaminis ac pugnae ad statum victoriae ac triumphi.* Quam veritatem tribus argumentis demonstrabimus.

Possumus *primo* arguere ex thesi praecedente. Quum, ut in ea probatum est, mortalis haec vita non sit status perfectae beatitudinis, quaerimus, quidnam tandem ea sit? Vel dicis esse statum privationis beatitudinis in poenam criminis ab homine iam perpetrati, vel dicis esse statum viae, in quo homo constitutus debet liberis actibus se ipsum ad beatitudinis terminum adducere. Atqui primum dici nequit: supponendum enim foret, huic vitae aliam praecessisse vitam, in qua homo positas a Deo leges violaverit, sicque poenam illam sibi promeruerit. Ne igitur haec, quae aperte sunt falsa, admittamus, concludendum est, mortalem hanc vitam esse statum viae, in quo homo debet libero se se motu ferre ad perfectae felicitatis terminum, ita ut ipse vere sibi sit suae auctor beatitatis (1).

---

(1) Apposite Segneri, *l'incredulo senza scusa*, parte 2. cap. ult.: « È piaciuto a Dio, che gli adulti mai non pervengano a quell'eterno riposo senza qualche previo travaglio. in virtù di cui pos-

Et sane *secundo* in mortali hac vita nostri liberi arbitrii est sive virtutem sive vitia sectari, vel honestas exercere actiones vel pravis operibus indulgere. Ac reapse duas in classes homines dividuntur, et alii quidem virtutem colunt, mala huius vitae patienter ferunt, Deum amant ac reverentur, atque cum Dei laude vitam claudunt; alii contra amplectuntur vitium, bonos acriter insectantur, Deum negant ac blasphemant (et nihilominus haud raro bonis huius vitae affluunt) atque tandem in vitiis et odio Dei obfirmati decedunt. Etsi autem in hac etiam vita et mali alicui subsint poenae et boni aliquod recipiant praemium (1); tamen facile omnes concedunt et illam poenam esse insufficientem et hoc praeminm esse inadaequatum. Ubi illud etiam adverti debet eos, qui pro virtute mortem oppetunt, hac in vita non modo non recipere praemium proportionatum, sed nullam pro tam insigni fortitudinis actu mercedem obtinere. Atqui haec omnia sunt concilianda cum divina sapientia, sanctitate, bonitate, iustitia aliisque Dei, *qui negare seipsum non potest* (2), attributis. — Componuntur autem *z*) si admittatur praesentem vitam esse statum militiae et certaminis, in quo quisque debet sibi promereri perfectam beatitudinem, ac

---

seggano poi più bella la loro corona, come corona di merito, e sieno in cielo simili a quei monarchi, che non nacquero grandi, ma che si fecero, chi col senno, chi con la spada. »

(1) Hac de re fusius agemus, ubi de *sanctione* legis naturalis sermo erit. Ut aliquid innuamus, vitium animum angit et amaritie replet. « Tuta, ait Seneca, epist. 97., scelera esse possunt, secura esse non possunt. » E contrario virtus animo tranquillitatem affert.

(2) In II. Tim. II. 13. « Sensus est, ait de Rubeis, de pecc. orig, cap. 38.. Deum omnipotentem, sapientem, bonum et iustum, seipsum, sive in eo quod facit, sive in eo quod facere potest, negare non posse: seque ipsum sicuti omnipotentem, ita semper ostendere bonum et iustum. »

proinde quisque etiam potest ab ea excidere: si nempe admittatur beatitatem esse coronam et mercedem a Deo, tanquam agonotheta et munerario, retribuendam illis, qui secundum virtutem vivant patienterque mala praesentis vitae tolerent, denegandam aliis, qui vitia sectentur. Tunc scilicet Dei *sapientia* apparet. Sapiens enim est haec Dei ordinatio, qua disponit, unumquodque ens finem suum obtinere modo proportionato suae naturae (1): modus autem obtinendi finem proportionatus naturae entis intelligentis et liberi est finis assecutio per actus liberos, ita ut ad terminum suum non tam adducatur, quam ipsum se adducat. Elucet Dei *sanctitas*. Deus enim hominem summi spe praemii ad virtutem allicit, maximae metu poenae a vitiis retrahit, ita ut homo sit quidem *physice*, non autem *moraliter* liber ad eligendum inter virtutem et vitium, seu inter summam felicitatem maximamque miseriam. Refulget Dei *bonitas* et *iustitia*: illa in summa praemii retributione pro bonis, haec in poenae irrogatione pro impiis. Non enim homo impune patrat crimina, non impune Deo denegat gloriam illam, quam per amorem et laudem ei tribuere deberet: siquidem quam gloriam Deo hac in vita denegavit, illam reddet in altera vita, in qua nimirum a beatitudine excidens, sicque maximam incurrens poenam, divinam in seipso suoque miserrimo statu manifestabit iustitiam. Splendet *misericordia* Dei, qui impios longanimiter tolerat, nec statim per mortem e mundo tollit, ut nempe tandem resipiscant, seque iterum ad finem convertant. In quo rursus divina emicat *sapientia*: malorum enim iniquitas est bonis occasio maioris exercendae virtutis et amplioris recipiendi praemii. Et sic divina in hoc mundo *provi-*

(1) Cf. thesim V. punct. IV.

dentia et iam nunc satis intelligitur (1) et futura in vita plenissima in luce apparebit. — At vero 3) non admittatur vitam hanc esse statum viae: supponatur Deum beatitudinem post mortem donaturum tum illis, qui secundum virtutem vixerint, tum illis, qui vitiis se dederint, tum scelesto, qui sui fratris sanguinem fudit, tum innocenti, cui ille vitam ademit. Iam Deus seipsum negaret, cumque sit ipsa sapientia, sanctitas, bonitas et iustitia, iam seipsum non ostenderet sapientem, bonum, sanctum et iustum. Tunc sane consilium fuisset sapientius et sanctius homines condere eosque statim ad beatitudinem admittere, si nimirum eius assecutio rationem non praemii, sed tantummodo summi boni omnibus sive bonis sive malis ex aequo conferendi habere debuisset.

Quae argumenta *tertio* confirmabimus hac adducta comparatione. Sit pater, qui rem aliquam, e. g. librum, filio suo proponat, nec tamen statim det, cum in promptu habeat, statimque donare possit. Quaero: etiamsi pater nil verbis expresse addat, nonne filius ex illo agendi modo iam probe intelligeret, rem illam a patre promitti *conditionate*, seu esse procul dubio aliquid, quod pater fieri ab ipso vult, antequam praemium illud conferat?

(1) Cf. s. Augustinum, de civ. Dei l. 1. cc. 8 et 9, ubi plura habentur ad divinam providentiam intelligendam atque vindicandam apprime utilia. In cap. 8. haec praeter alia multa habet: « Si Deus nunc omne peccatum manifesta plecteret poena, nihil iudicio servari putaretur: rursus, si nullum peccatum nunc puniret aperte Divinitas, nulla esse providentia divina crederetur. « Et in cap. 9.: « Habent aliam causam boni, quare temporalibus affligantur malis, qualem habuit Iob, ut sibi ipse humanus animus sit probatus et cognitus, quanta virtute pietatis *gratis* Deum diligat. » Cf. etiam inter orationes M. Ant. Mureti illam, quam Romae habuit, cum interpretaturus esset Senecae librum, *de providentia*, seu *quare bonis viris multa mala accidant cum sit providentia.* Ibi exponuntur ex s. Ioanne Chrysostomo *undecim* rationes, cur ita fieri expediat.

Iamvero hoc prorsus pacto Deus se gerit cum homine. Etenim beatitudinem ei proponit, quam, etiamsi possit, non tamen statim ei confert: hominem contra hac in vita collocat tot gravissimis obnoxia calamitatibus miseriisque. Quamvis Deus nil positiva ulla revelatione pateficeret, nonne, quaeso, ex tali agendi modo certum homini deberet esse atque exploratum, beatitudinem a Deo promitti *conditionate*, seu esse actiones aliquas, quas Deus vult fieri ab homine, dum hac in terra commoratur, et a quarum positione vel neglectu pendet beatitudinis vel consecutio ut praemium, vel amissio ut poena?

Itaque duae sunt vitae: « una in tempore peregrinationis, altera in aeternitate mansionis; una in labore, altera in requie; una in via, altera in patria; una in opere actionis, altera in mercede contemplationis; una declinat a malo, et facit bonum, altera nullum habet, a quo declinet, malum, et magnum habet, quo fruatur, bonum; una cum hoste pugnat, altera sine hoste regnat; una fortis est in adversis, altera nihil sentit adversi; una est vincendi cura sollicita, altera victoriae pace secura; una in tentationibus adiuvatur, altera sine ulla tentatione in ipso adiutore laetatur; una subvenit indigenti, altera ibi est ubi nullum invenit indigentem; una aliena peccata ut sua sibi ignoscantur ignoscit, altera nec patitur quod ignoscat, nec facit quod sibi poscat ignosci; una flagellatur malis, ne extollatur in bonis, altera tanta plenitudine gratiae caret omni malo, ut sine ulla tentatione superbiae cohaereat summo bono; una bona et mala discernit, altera quae sola bona sunt cernit; ergo una bona est, sed adhuc misera, altera melior et beata. » Quae praeclara sunt s. Augustini verba (1).

---

(1) Tract. 124. in Io.

II. *Quaeritur quinam sit modus promerendae beatitudinis, seu quid hac in vita agendo illam nobis comparabimus in vita futura.* Paucis hanc alteram theseos partem absolvemus.

Ut paulo ante dicebamus, dantur procul dubio actiones, quarum positionem vel omissionem Deus ab homine exigit pro felicitatis assecutione. Quod idem profecto est ac affirmare, legem existere a Deo latam, alias praecipientem actiones, vetantem alias, cuius legis custodia est homini medium *necessarium* simul et *sufficiens* ad perfectae felicitatis terminum attingendum. En igitur via, eaque recta, en modus, isque unicus, promerendae beatitudinis, mandatorum Dei seu legis divinae observatio, iuxta illud (1): « Si vis ad vitam ingredi, serva mandata ».

At quaenam et qualis est haec lex? unane est an multiplex? quomodo menti humanae innotescit? unde obligat? quasnam in specie actiones praecipit? quasnam vetat? Haec scilicet omnia in particulari ostendere, argumentum erit et materia sequentium disputationum. Eae nempe, quemadmodum huius capitis initio monebamus, huc tandem omnes spectant, ut modum doceant finem ultimum perfectamque beatitatem plene consequendi, qui modus in legis Dei custodia, sicuti dictum est, consistit.

32. Scholion. Finem huic alteri articulo imponemus duas alias quaestiones breviter cum Suaresio solvendo.

I. Prior quaestio huc redit: utrum etiam nunc in supernaturali ordine habeat homo beatitudinem hanc naturalem, quam praecipue nos, ut philosophos decet, consideravimus. — Respondet Suarez (2), « aliud esse loqui *de re*, aliud *de nomine*. Nam quod *ad rem* attinet, non potest

(1) Matth. XIX. 17.

(2) De fine ult. disp. IV. sect. III. num. 4.

homo nunc non esse capax illius beatitudinis, quam haberet in puris naturalibus, quia nunc est eadem natura et consequenter eadem capacitas : unde cum gratia non destruat naturam, sed perficiat, non privat illam hac beatitudine naturali. Et ita certum est in supernaturali beatitudine hominem habiturum omnem perfectionem sibi connaturalem : quomodo probat s. Thomas (1), hominem videntem Deum non privari cognitione naturali Dei, quin potius maxime in illa perfici, et idem proportionaliter de amore. Quod vero spectat *ad modum loquendi*, facile concedemus naturalem beatitudinem non mereri nunc beatitudinis nomen absolute dictae, quia in homine elevato ad finem supernaturalem illa non habet rationem ultimi termini seu perfectionis ultimae : propter quod si aliquis homo fortasse illam habere posset absque alia (ut aliqui existimant de pueris excedentibus in solo originali peccato) non posset dici simpliciter beatus sed miser. »

II. Altera quaestio haec est : utrum in ordine etiam naturali debuisset humana species in aliquibus saltem individuis beatificari. — Respondemus autem cum Suaresio (2), quod etsi necesse non sit speciem humanam in omnibus et singulis suis individuis assequi finem suum suamque beatitatem ; tamen rationibus satis congruentibus ostendi potest, quod in ordine etiam naturali in aliquibus saltem individuis humana species fuisset beatificanda. En autem, ceteris omissis, una ratio : « Id, quod numquam accidit in omnibus individuis alicuius speciei, etiamsi quamplurima multiplicentur, merito dici potest *impossibile*, si non omnino *physice* seu *metaphysice*, saltem *moraliter* et humano modo loquendi : pertinet autem ad providentiam Auctoris naturae, et quodammodo debitum est ipsi hu-

(1) In 1. p. q. 12.

(2) De ult. fine disp. IV. sect. II. num. 6 et 7.

manae naturae ita dirigi in suum finem, ut possit illum consequi. » Hisce finem imponimus quaestioni de perfecta alterius vitae beatitudine (1).

ARTICULUS III.

De imperfecta vitae huius felicitate.

33. Vidimus perfectam beatitudinem in mortali hac vita, vel ex eo tantum quod ea est morti obnoxia, obtineri non posse. Quaestio tamen exsurgit: est ne hac in vita aliqua hominis viatoris conditio seu status aliquis, cui nomen felicitatis, licet inchoatae tantum et imperfectae (2), tribui vero aliquo sensu possit? Hanc quaestionem solvet sequens propositio.

Thesis XII.

Hac in vita nomen felicitatis imperfectae iure sibi vindicat status hominis, qui in cognitionem et amorem Dei seu divinarum legum custodiam sedulo incumbit.

34. Demonstratio. Et sane hac in vita nomen felicitatis inchoatae et imperfectae (3) iure meritoque sibi vindicat ille status, seu illa hominis conditio, quae 1.°) si spectetur *relative*, i. e. in ordine ad perfectam beatitatem,

---

(1) De tota hac circa beatitudinem quaestione cf. Card. Mazzella, de Deo creante disp. VI. art. 1. sqq.

(2) « Duplex, ita Suarez, de leg. l. III. c. XI. num. 4., felicitas hominis distinguenda est, una est *vitae praesentis*, altera *futurae* et utraque in naturalem et supernaturalem distingui debet. » Cf. Solimani Eth. Eudaemon. part. 2., necnon opus Alph. de Sarasa circa pacis parandae semperque gaudendi artem, Pallavicino, *del bene*, praesertim l. IV., Marchetti, *la terrena beatitudine.*

(3) De beatitudine imperfecta cf. locum s. Thomae iam superius allatum, pag. 33. adnot. 2ª.

est felicitas *in spe* seu tutissima via et dispositio infallibilis ad beatitudinem consequendam (1), quaeque 2.°) si spectetur *absolute,* i. e. quoad ipsa bona, quae in se continet, perfectae beatitudinis statui, ad huius substantiam quod attinet, magis accedit. Atqui talis est conditio hominis, qui sedulo incumbit in cognitionem et amorem Dei seu divinae legis custodiam (in hoc enim verus erga Deum amor consistit, in observatione mandatorum eius). Nam Dei cognitio et amor seu legis divinae custodia, est, ut iam diximus, proprius rectusque modus sibi promerendi perfectam felicitatem: huius autem perfectae beatitudinis essentia seu substantia, ut pariter dictum est, consistit in perfecta coniunctione cum Deo per cognitionem et amorem (2). Ergo status hominis viatoris, qui in cognitionem et amorem Dei eiusque legis custodiam totus incumbit, iure meritoque dici potest felicitas, eoque potiori iure, quo perfectior est Dei cognitio atque amor, quo securior est permanentia in eo statu ad exitum usque mortalis huius vitae, quo magis etiam corporis miseriis animique molestiis homo est exemptus. Talis quidem felicitas est imperfecta, tum quia vir iustus in aliquibus semper afflictationibus et curis versatur (3), tum quia Dei

(1) Spes, quae solido fundamento nitatur, bona futura reddit quodammodo praesentia: similiter timor mala futura efficit praesentia. Id pulchre explicat Pallavicino, *del bene* l. 4. c. 4.

(2) Cf. thesim VI et XI.

(3) Stoicorum error fuit, virum probum omni ut voluptatis sic doloris sensu carere debere. Atqui non ita. Vir probus ex calamitatibus, quae ipsi superveniunt, sentit dolorem sive internum sive externum. Hunc tamen dolorem lenit et patienter fert cogitatione tum futurae beatitatis tum amantissimi provisoris Dei, cuius gubernationi omnia subsunt, quique si quid mali nobis accidere permittit, ideo permittit, ut huic vitae minus adhaereamus, futuram recogitemus mansionem, de anteactae vitae malefactis poenam luamus, virtutem magis exerceamus, maiusque praemium nobis comparemus.

cognitio et amor plenum perfectionis gradum non attingunt, tum quia numquam homo securus est, se in amore Dei ad finem usque vitae perduraturum. — Hoc argumentum sic potest confirmari. Imperfecta huius vitae felicitas debet consistere in bono, quod sit omnibus pervium, ita ut omnes, quibuscumque tandem in adiunctis reperiantur, possint, dummodo velint, illud habere. Atqui huiusmodi bonum non est nisi cognitio et amor Dei, et sanctissimae eius legis custodia: haec sane omnia semper et ubique possunt omnes exsequi.

E contrario si quis est hac in vita status, cui felicitatis, licet imperfectae, nomen minime conveniat; is sane est status hominis viatoris, qui cognitionem Dei spernit eiusque legem conculcat (1). Est enim status, qui si 1.°) spectetur *relative* ad perfectam felicitatem, ab eius consecutione prorsus abducit, si 2.°) consideretur *secundum se*, a perfectae beatitudinis statu prorsus recedit.

Concludemus verissima illa sententia, qua Card. Pallavicinus egregium *de bono* librum absolvit: « Certo è, che quanto di felicità può dar la natura in terra, non è comparabile con quel diletto, che godono le persone spirituali dalla fiducia di viver beati nel cielo. Onde quando ancora nel fin degli anni cadessero e fossero condannati all'inferno (il che per divina misericordia rare volte interviene), avrebbero tuttavia gioito assai più in questa vita mortale, che i Sardanapali col piacere, gli Alessandri colla gloria, gli Augusti colla potenza, essendo assai più gustoso il nettare del paradiso, benchè assaggiato solo con la speranza, che le cisterne di questo mondo, benchè trangugiate col piacere » (2).

---

(1) Cf. Card. Pallavicino, *del bene* l. IV. c. 38. n. 3.

(2) Pulchre etiam Taparelli, *saggio teoret.* dissert. 1. c. 2. num. 37.: « La beatitudine e perfezione della volontà in questo

35. Scholion. Ut ea, quae hoc in capite diximus, breviter per summa capita recenseamus — 1.°) Tendentia ad beatitudinem ita essentialis est, ut deficere in ente rationali nequeat. Verum actualis expletio illius tendentiae seu consecutio beatitudinis deesse ex hominis culpa potest, si nempe homo hac in vita divinam legem violet atque ita a felicitatis assecutione ipse se se excludat. — 2.°) Deus beatitudinem homini conferre vult *vere* ac *serio*: hinc homini suppeditat media necessaria et sufficientia ad implendas conditiones pro beatitudinis assecutione statutas, seu ad legem servandam. Verum id vult non *absolute*, sed *conditionate*, dummodo nempe homo a vitiis hac in vita abstineat legemque servet: id si egerit, certe obtinebit, si non egerit, amittet beatitudinem. — 3.°) Id quod Deus *absolute* et *efficaciter* vult, est extrinseca suae infinitae bonitatis glorificatio (haec enim est finis absolute ultimus hominis rerumque omnium) in illo quidem gradu, quem ipse suae gloriae dominus praedefinivit obtinendum (1). Hinc (id quod sedulo est

---

stato di tendenza ad un bene lontano tutta consiste nel non deviarne e nel goderne così con una ferma speranza l'anticipato possesso. Il gaudio che nasce da questo possedimento, benchè imperfetto, è, non può negarsi, un bene immenso e il solo bene verace, in cui l'uomo possa trovare quiete in terra, ma non impone all'animo nostro una insuperabile necessità, anzi ci lascia talora esposti a tali combattimenti, che rendono allor la vita sommamente penosa. » Conferri etiam possunt s. Gregorius P., hom. 36. in Evang., Lessius, *de summo bono* l. 1. c. IX. n. 59. sqq., quod opusculum uti etiam aliud eiusdem auctoris opus, *de perf. morib. divinis*, vere sunt « omni auro pretiosiora » ut ea vocat Card. Franzelin, de Deo uno th. XX.

(1) Diximus, in illo gradu, quem Deus suae gloriae dominus praedefinivit obtinendum. Nam, ut apte rem hanc explicat Tongiorgi, Theol. nat. l. IV. c. 1. art. III., « manifestatio divinae perfectionis gradus habere potest, nec ille gradus, quem Deus ut mundi finem

considerandum) quomodocumque hac in vita se gerant homines, sive virtutem sectentur sive vitia, semper omnes gloriam Deo tandem dabunt, etsi non eodem omnes modo: boni gaudendo, mali debitas luendo poenas, illi divinam in beatissimo ipsorum statu bonitatem et clementiam, hi divinam in miserrimo ipsorum statu severitatem et iustitiam manifestando. In qua manifestatione externa Dei gloria consistit (1). — 4.°) Caput doctrinae ad praxim scitu necessarium est hoc — post hanc vitam erit altera vita, in qua Ens supremum tribuet praemium maximum illis, qui bene hac in vita egerunt, alios vero poena afficiet eaque maxima. — Iam cum veritas haec sit obvia, cumque Deus in necessariis non desit, homines in naturali etiam ordine potuissent facile

---

praestituit, potuit esse omnium possibilium maximus. Perfectiones enim infinitae ab opere finito semper magis ac magis manifestari possunt, numquam vero ita, ut magis manifestari nequeant. Est igitur mundi finis manifestatio divinarum perfectionum, non simpliciter, sed solum in determinata quadam mensura, quam inter omnes possibiles Creator libere praedefinivit. Et hunc finem, in hac determinata mensura, mundus adamussim assequatur necesse est. Dei enim voluntas, in eo, quod absolute et efficaciter intendit, frustrari nullatenus potest. »

(1) Multiplex ergo est gloria Dei extrinseca, quam vident beati, et de qua maxime gaudent. Est gloria, quam Deus habet ex perpetua laude, benedictione et gratiarum actione beatorum omnium. Est gloria, quae Deo provenit ex ipso statu beatorum et splendore coelestis civitatis. Est gloria, quae Deo advenit ex bonis viatorum operibus et ex impiorum conversione. Est gloria, quae Deo accedit ex universi huius et singularum eius partium specie, ordine et structura. Ac tandem est etiam gloria, quae Deo advenit ex iustissimis impiorum suppliciis, in quibus divinae et maiestatis magnitudo et iustitiae severitas mire relucet. Haec omnia in ordine etiam naturali locum haberent. Multo tamen splendidius in supernaturali ordine obtinebunt. Cf. Lessium, de summo bono l. II. c. 13. n. 102 et c. 15. n. 129.

eam detegere: si eam ignorassent, id fuisset *vincibiliter* i. e. ex culpabili neglectu illorum mediorum, quae abunde a natura suppeditantur ad eam assequendam (1). Reapse autem non illam ethnici ignorarunt, etsi plures ei admiscerent falsitates (2). Recentiores quoque Africae exploratores testantur, opus non esse barbaros illos homines edocere de duabus illis veritatibus, videlicet de Entis supremi existentia atque de vita futura: has enim veritates, quantum satis est, compertas habent.

---

(1) Cf. Tongiorgi, Eth. num. 43. 44.

(2) Cf. Brenna, de generis hum. consensu in agnoscenda divinit.

CAPUT II.

DE ACTIBUS HUMANIS.

36. « Cognitis rerum finibus, inquit Tullius (1), inventa vitae via est conformatioque omnium officiorum » positum est, ut alii loquuntur, fundamentum totius scientiae moralis, immo constitutus est, sicuti Lactantius (2) ait, « totius sapientiae cardo ». Iacto autem fundamento, ad ipsum nunc exstruendum aedificium propius accedimus, atque hoc in capite de *obiecto materiali* philosophiae moralis disserere aggredimur.

37. Obiectum *materiale* philosophiae moralis, ut in Prologo diximus, est id, in quo ratio moralitatis, quae *formale* est huius scientiae obiectum, reperitur. Atqui ratio moralitatis proxime et principaliter inest actibus *voluntariis* iisdemque *liberis* : « ibi, inquit s. Thomas (3), incipit genus moris, ubi primo dominium voluntatis invenitur. » Ergo obiectum materiale philosophiae moralis proxime et principaliter sunt illi actus, qui *voluntarii* simul sunt et *liberi*: illae nempe actiones, « quarum homo est dominus... quae ex voluntate deliberata procedunt» (4). Dixi *proxime* et *principaliter* : ipse enim homo atque

---

(1) De finibus l. V.

(2) Div. institut. l. III. c. 7.

(3) In 2. sent. dist. XXIV. q. 3. art. 2. Quae verba in mentem revocant illa alia divini Poetae, Purg. XVIII. :

> Color che ragionando andaro al fondo,
> S'accorser d'esta innata libertate;
> Però moralità lasciaro al mondo,

(4) Ita s. Thomas, 1. 2. q. 1. a. 1. Et in q. 6. a. 2. haec addit : « Ex hoc contingit, quod homo est dominus sui actus, quod habet deliberationem de suis actibus. »

etiam habitus ab homine per actuum repetitionem acquisiti dicuntur et sunt boni vel mali. At tales non sunt nisi *propter actus*: de his igitur praecipue agendum in hoc capite.

38. Hi actus voluntarii simul et liberi vocantur proprio nomine *actus humani*, nempe simpliciter atque omnino proprii hominis, nec brutis ullo pacto communes, sive *primo* spectes eorum substantiam et entitatem, i. e. facultates intelligendi et volendi, a quibus effective procedunt, sive *secundo* spectes etiam modum, quo fiunt, i. e. non ex naturali determinatione ad unum, sed ex libera voluntatis electione (1). Hic enim est modus agendi proprius hominis, quem nempe tenet homo, prout a brutis distinguitur. Quae autem actiones non sint tales, eae dici solent *actiones hominis*: praesertim vero sic vocantur actiones illae, quae ne quoad ipsam quidem substantiam sunt hominis propriae (2). Itaque actus humanus definiri sic potest: *actus procedens a voluntate cum rationis advertentia et libertate*. Exemplo sint actus orandi Deum, opitulandi miseros, scribendi carmen etc.

39. Quorum actuum humanorum ut conceptum illustremus, de tribus ex ordine tractabimus, nimirum — de notione voluntarii — de notione liberi — de illis, quae tollunt vel minuunt rationem voluntarii et liberi.

---

(1) Vide Suarez, de ult. fine hom. disp. II. sect. 2. n. 7-9. Ibi docet actiones proprias hominis esse duplicis generis, alias quidem proprias hominis *quoad substantiam et entitatem*, non vero *quoad modum*, ut est e. g. intellectio necessaria, alias vero proprias hominis et *in substantia* et *in modo*. Hae vocantur pressiori sensu *humanae*, illae priores dicuntur propriae *hominis*, ut homo est, non tamen humanae.

(2) « Si actus, ita s. Thomas, 1. 2. q. 18. a. 9., non procedit a ratione deliberativa, sed ex quadam imaginatione, sicut cum aliquis fricat barbam vel movet manum aut pedem, talis actus non est proprie loquendo moralis vel humanus, cum hoc habeat actus a ratione. » Talis nempe actus appellatur actus *hominis*.

ARTICULUS I.

De notione voluntarii.

THESIS XIII.

Voluntarium est id, quod procedit ab appetitu rationali ex praevia intellectuali cognitione finis. Multiplex autem est divisio voluntarii.

40. DECLARATIO. Trademus primo notionem voluntarii, tum vero praecipuas illius partitiones enumerabimus.

I. Duplex distinguenda est cognitio finis, itemque duplex distinguendus est appetitus duplici illi cognitioni respondens. Est *intellectualis* cognitio finis, « qua non solum (materialiter) apprehenditur res, quae est finis, sed etiam (formaliter) cognoscitur ratio finis et proportio eius, quod ordinatur ad finem ipsum. » Huic intellectuali cognitioni respondet *appetitus rationalis* seu voluntas. Est *sensitiva* cognitio finis, quae (materialiter) in sola finis apprehensione consistit, sine hoc quod (formaliter) cognoscatur ratio finis et proportio actus ad finem » (1). Huic sensili cognitioni respondet *appetitus sensitivus*.

Iamvero id, quod procedit ab appetitu sensitivo cum sensili cognitione finis, nonnisi modo loquendi valde improprio diceretur voluntarium : dicitur autem *spontaneum*. Sed voluntarium sensu vero et proprio est id, quod procedit ab appetitu rationali cum intellectuali cognitione finis. De hoc sermo nobis est, et hoc semper intelligitur, quoties sine addito voluntarium nominatur.

(1) Ita s. Thomas, 1. 2. q. 6. a. 2.

Itaque elementa seu notae essentiales voluntarii huc redeunt. Ut actus sit voluntarius, requiritur 1.°) ut effective dependeat a voluntate tamquam a causa sui productrice: « voluntarium dicitur, quod est a voluntate » (1); requiritur 2.°) ut ab ea procedat ex praevia intellectuali cognitione finis atque circumstantiarum, et quidem ex cognitione *intrinseca* ipsi agenti, a quo actus procedit: « voluntarium dicitur esse... non solum cuius principium est intra, sed cum additione scientiae » (2). Inde autem tria haec facile intelligentur.

a) Patet inprimis, in quo differant *naturale*, *spontaneum*, *voluntarium*. Naturale dicitur quidquid a principio interno procedit, licet nulla in ipso agente praelucens cognitio praeexistat, ut e. g. sunt operationes vitae vegetativae (3): *spontaneum* vero dicitur quidquid cum sit naturale, i. e. ab interno procedens, cognitionem aliquam in ipso agente praesupponit, licet non sub ratione finis, ut e. g. sunt multae brutorum operationes: *voluntarium* tandem dicitur id, quod ab interno principio procedit et sub perfecta cognitione finis, qua talis, cuiusmodi sunt actiones humanae (4).

---

(1) S. Th., 1. 2. q. 6. a. 3.

(2) S. Th., 1. 2. q. 6. a. 1. Cf. Suarez, de volunt. et involunt. disp. I. sect. 1. praesertim n. 9-11., Ballerini, syn. de act. hum. cap. II.

(3) Dices, operationes etiam istas, quae sunt mere *naturales*, regi per cognitionem. — *Distinguo*: reguntur per finis cognitionem, quae sit in ipso agente *nego*, per finis cognitionem existentem in Deo naturae ipsius conditore *concedo*. Iamvero ad actum voluntarium non satis est, ut motus sive actus regatur quacumque finis cognitione, sed, quemadmodum iam diximus, oportet ut ea finis cognitio sit *intrinseca* agenti illi, a quo actus procedit.

(4) « Quoniam, inquit Aristoteles, Ethic. l. III. c. 1., id invite factum dicitur, quod est vi factum, aut per inscientiam: sponte factum id videri possit, cuius principium est in eo qui agit, res

β) Cum ad rationem voluntarii duae concurrant conditiones, nimirum ut a principio intrinseco procedat, utque cum debita cognitione fiat, hinc involuntarium voluntario oppositum potest ex duplici capite provenire, videlicet ex eo, quod aliquid sit a principio extrinseco (ut contingit in iis, quae fiunt ex vi externa seu *violentia* extrinsecus illata), aut ex eo quod desit cognitio debita (ut contingit in iis, quae fiunt ex *ignorantia*). Haec autem est notio *involuntarii*, quod rursus duplex distingui potest. Nam potest aliquid non pendere ex voluntate ita, ut etiam sit contra tendentiam voluntatis : potest aliquid simpliciter non pendere ex voluntate, tamquam ex causa. In priori casu habes involuntarium *sensu magis proprio*, et huius involuntarii exemplum habes in eo, qui invitus trahitur in carcerem. In altero casu habes involuntarium *sensu mere negante*, eiusque exemplum habes in eo, qui ratus se interficere feram occidit inimicum suum. Hoc alterum melius dicitur *non-voluntarium* (1).

---

singulares illas in quibus actio versatur, non ignorante. Ὄντος δ' ἀκουσίου τοῦ βίᾳ καὶ δι' ἄγνοιαν, τὸ ἑκούσιον δόξειεν ἂν εἶναι οὗ ἡ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ εἰδότι τὰ καθ' ἕκαστα ἐν οἷς ἡ πρᾶξις. Quae verba sic explicat Sylv. Maurus, in h. l.: « Dictum est, quod id agimus *involuntorie* et invite quod agimus vel propter vim et *violentiam illatam ab extrinseco* vel propter *ignorantiam*. Ergo id dicetur quis agere *voluntarie* ac sponte, *cuius principium est in ipso agente, sciente singula in quibus est actus*, i. e. omnes circumstantias actus. Si vero aliquam circumstantiam ignoraverit, eo ipso actus erit *in aliqua ratione* involuntarius : e. g. si quis occidat patrem, sciens illum esse hominem, nesciens esse patrem, illa actio erit voluntaria in ratione homicidii, non autem parricidii. »

(1) Ad rem s. Thomas, de Malo q. 3. a. 8. : « Quamvis ignorantia semper causet *non-voluntarium*, non tamen semper causat *involuntarium*. Non-voluntarium enim dicitur per solam remotionem actus voluntatis. sed involuntarium dicitur per hoc, quod voluntas contrarietur ei quod fit : unde ad involuntarium sequitur tristitia,

4) Omne quidem voluntarium est volitum, sed non vicissim omne volitum est voluntarium. Distinguendum scilicet est voluntarium quod tale est *effective*, i. e. sensu causali, a *volito*, quod est voluntarium *sensu mere obiectivo*. In hoc itaque differunt voluntarium et volitum, quod voluntarium comparatur ad voluntatem tamquam effectus ad causam, volitum vero comparatur ad eamdem solummodo tamquam obiectum ad suam potentiam. Sic actio honesta, quam ab alio fieri conspicis et approbas, est tibi tantummodo volita, sed actio honesta, quam ipsemet ponis, non modo est tibi volita, sed etiam est tibi voluntaria. Hac in thesi loquimur de voluntario sensu *causali*, non autem de voluntario sensu mere *obiectivo*.

II. Tradita notione voluntarii, enumerandae nunc sunt praecipuae eiusdem partitiones.

Divisio 1.ª Voluntarium dividitur in *elicitum* et *imperatum*. — Ut ait s. Thomas (1), « actio aliqua dupliciter dicitur voluntaria. Uno modo, quia imperatur a voluntate, sicut ambulare vel loqui: alio modo, quia elicitur a voluntate, sicut ipsum velle. » Itaque elicitum

---

quae tamen non consequitur semper ad non-voluntarium » Ut ait s. Bonaventura, in l. 1. sent. dist. VI., non-voluntarium est id « respectu cuius voluntas non habet rationem causae vel repugnantiae. » Lege etiam Suarez, de volunt, et involunt. disp. II. sect. 1. sqq.: ibi distinguit triplex involuntarium, *negative*, *privative*, *contrarie*.

(1) In 1. 2. q. 1. a. 1. Et in l. III. sent. dist. XXVII. q. 2. a. 4. « hoc interest, ait, inter *elicere* actum et *imperare*, quod habitus vel potentia *elicit* illum actum, quem producit nullo mediante, sed *imperat* actum qui producitur mediante potentia vel habitu inferiori circa obiectum illius potentiae. » Itaque « actus elicitus, ut inquit Tongiorgi, Eth. num. 75., dicitur voluntarius propter immediatam dependentiam a voluntate, ut a suo principio: actus vero imperatus dicitur voluntarius denominatione manante ab actu elicito, cuius est obiectum et effectus. »

est, quod ipsa voluntas efficit immediate, quodque in ipsa voluntate consummatur: imperatum, quod non elicitur ab ipsa voluntate, sed ex imperio voluntatis, sive ex actu *imperante* (1), efficitur seu executioni mandatur ab aliis potentiis, vel *internis* vel *externis* (2), quibus voluntas imperat. Sic e. g. actus amoris vel odii est actus elicitus, actus legendi vel scribendi est imperatus.

Divisio 2.ª Dividitur voluntarium in *perfectum* et *imperfectum*. — Primum est illud, quod fit plena cognitione intellectus omnia et singula rite considerantis: alterum est illud, quod fit cum cognitione imperfecta et consideratione semiplena, ut e. g. in ira et animi aestu contingit. Multae item puerorum actiones sunt imperfecte voluntariae. In hoc autem voluntario imperfecto est, ut patet, latitudo magna seu multiplex gradatio.

Divisio 3.ª Dividitur voluntarium in *directum* et *indirectum*. — « Voluntarium, ait s. Thomas (3), dicitur, non solum quod procedit a voluntate *directe*, sicut ab agente,

---

(1) Facile ex dictis intelligitur haec alia actuum distinctio in *imperantes* et *imperatos*. Actus imperans est actus voluntatis, qui determinat actus aliarum facultatum, actus imperati sunt illi, qui vi huius determinationis eliciuntur ab aliis facultatibus. Cf. Palmieri, Anthropol. thes. XXXIX.

(2) Cum potentiae sint aliae *internae*, aliae *externae*, hinc actus voluntarii in *internos* et *externos* dividuntur, prout ab internis potentiis fiunt aut ad externas progrediuntur potentias. Quod si actus interni aliquo sensibili signo exterius prodeant ac manifestentur, tunc et ipsi evadunt *externi*. Cf Ballerini, syn. de act hum. num. 2.

(3) In 1. 2. q 6. a. 3. Ib. haec alia addit: « Voluntarium dicitur quod est a voluntate. Ab aliquo autem dicitur esse aliquid dupliciter. Uno modo *directe*, quod scilicet procedit ab aliquo, inquantum est agens, sicut calefactio a calore. Alio modo *indirecte* ex hoc ipso quod non agit, sicut submersio navis dicitur esse a gubernatore, inquantum desistit a gubernando. »

sed etiam quod est ab ea *indirecte*, sicut a non agente. » Itaque voluntarium directum est illud, quod procedit a voluntate positive agente, ut e. g. est lectio aut scriptio: voluntarium indirectum est illud, quod a voluntate procedit, quatenus agere omittit, *quando tamen agere et potest et debet*. Quae postrema verba iure adduntur. Nam, ut idem docet s. Thomas (1), « sciendum, quod non semper id, quod sequitur ad defectum actionis, reducitur sicut in causam in agens, ex eo quod non agit, sed solum tunc cum potest et debet agere. » Si e. g. videam mergi hominem, et auxilium ferre omittam, cum possim; mors illius hominis censetur mihi voluntaria indirecte: si enim possum, debeo ex naturali caritatis lege proximo in extrema illa necessitate constituto subvenire (2).

Divisio 4.ª Dividitur voluntarium in voluntarium *in se* et voluntarium *in alio*. — Illud est voluntarium in se, quod a voluntate actu expresso intenditur. Sic e. g. mors est voluntaria in se illi, qui venenum sumit, ut finem vitae suae imponat. Item si quis vindictae animo ignem domui inimici sui applicet, ut illius divitias ibi absconditas incendat, et hinc ut eum eiusque filios in maximam egestatem coniiciat; domus destructio, atque amissio divitiarum, et familiae illius paupertas sunt ei voluntaria

(1) Loc. cit. S. Thomas rediens ad idem exemplum de navis gubernatore, haec habet: « Si gubernator non posset navem dirigere, vel non esset ei commissa gubernatio navis, non imputaretur ei navis submersio, quae per absentiam gubernatoris contingeret.» Item Ballerini, syn. de act. hum. num. 8.: « Voluntarium directum dicitur, quod est a voluntate positive agente: voluntarium indirectum dicitur, quod eatenus est a voluntate, quatenus agere omittit, cum tamen agere possit ac debeat. » Cf. Franc. Amico, curs. theol. schol. et mor. tom. III. disput. II. sect. III.

(2) Aliqui auctores voluntarium directum vocant *positivum*, indirectum vero *negativum* appellant.

in se. Quo in exemplo vides effectus etiam illos, qui ex actione remote consequuntur, si expresse intendantur ab illo, qui talem actionem ponit, esse eidem in se voluntarios. Porro voluntarium in alio seu in causa est illud, quod a voluntate non intenditur in se, sed tamen virtualiter seu moraliter continetur in alio, vel sequitur ex alio, quod intenditur in se. Sic e. g. qui ludo indulgere pergit, praevidens se, si ludere pergat, non posse suo muneri satisfacere, hanc sui muneris omissionem vult in causa. Item rixae sunt voluntariae in causa illi homini, qui ebrietati indulget, probe sciens se in ebrietate constitutum persaepe rixari, quamvis eius voluntas ipsas in se rixas minime intendat. Ut autem rem hanc magis accurate definiamus, tria omnino requiruntur, ut aliquid sit voluntarium in alio.

Requiritur 1.°) ut agens cognoscat eiusmodi effectum consecuturum, aut saltem ut potuerit atque humano modo debuerit illum praevidere. Sit e. g. navarchus, qui debita cum diligentia munere suo fungens non praevidet dolosam syrtem aut scopulum, in quem navis impingens submergetur: naufragium et mors viatorum non sunt navarcho voluntaria, ne in causa quidem. Ratio autem petenda est ex ipsa definitione voluntarii, ad quod nimirum praelucens cognitio debita exigitur.

Requiritur 2.°) ut agens effectum secuturum praevidens possit causam illius non ponere, aut positam tollere. Sit rursus navarchus, qui in munus suum perdiligenter incumbens praevidet syrtem aut scopulum, in quem navis irruens brevi submergetur, quique tamen haudquaquam potest navis cursum compescere aut alio divertere: naufragium et viatorum mors non sunt navarcho voluntaria, ne in alio quidem. Ratio est quia cum voluntarium, ut ex definitione constat, sit id, quod pendet a voluntate, tamquam a causa; naufragium illud et

illa viatorum mors non sunt a voluntate navarchi, sed ab aliis causis omnino extrinsecis, in quas tantum sunt tamquam effectus referenda.

Requiritur 3.°) ut effectus ex eo, quod agens intendit, sequatur *per se*, i. e. *vi actionis praecise sumptae*, vel si sequatur tantum *per accidens*, i. e. *vi adiunctorum*, requiritur ut agens teneatur non ponere causam vel positam tollere, *idque in hunc finem ne huiusmodi sequatur effectus*. Hanc tertiam conditionem sic clare exponit Suarez (1): « Duobus modis accidere potest, ut posita actione *in se* voluntaria aliquid sequatur. *Primo,* quod sequatur *per se*, ex vi meae actionis praecise sumptae (spoliatae ab adiunctis seu circumstantiis, quae actionem comitantur). *Secundo,* quod non sequatur per se neque ex vi illius tantum, sed *ex aliis adiunctis* (quae actionem accidentaliter circumstant), ita tamen, ut hic et nunc

(1) De volunt. et involunt. disp. I. sect. IV. num. 8. Rem uno alterove adducto exemplo illustremus. Sit e. g. actio inserviendi aegrotis pestifera lue correptis. Ex actione hac *praecise* considerata, ut est nimirum actio inserviendi aegrotis, non sequitur mors propria, sed potius haec sequitur *vi adiunctorum*, nempe ex eo quod ii aegroti tali et non alio morbo laborent. Non igitur mors propria ex illa actione sequitur *per se*, sed tantum *per accidens*. Porro cum sequatur per accidens, nec lex ulla positiva, neque lex naturalis praecipiunt omissionem illiusmodi actionis in hunc finem ne mors propria sequatur, sed omnes potius leges actionem illam, tamquam officium maximae in proximum caritatis, commendant ac suadent. Itaque mors propria, si ex tali actione sequatur, nullo prorsus pacto est voluntaria, sed est omnino praeter intentionem agentis, atque ab eo tantum permittitur. At vero, ut exemplum aliud afferamus, si quis iudici manifestet furtum vel homicidium ab altero perpetratum, consequuntur sane ex hac manifestatione tum infamia illius, tum poena ab eo luenda et consequuntur *per se*. Cum autem ex illa actione sequantur per se, seu quid unum cum illa constituant, qui vult illam, eos etiam effectus velle dicendus est, sin minus *in alio* seu *in causa*.

infallibiliter sequatur et sequendum praevideatur. Exemplum vulgare est, si quis videat alium peccaturum, eo quod ipse dat eleemosynam, vel aliquid simile operatur. *Primo* ergo quando effectus est prioris rationis, ut censeatur voluntarius in alio, sufficit ex parte voluntatis, quod prior actus sit voluntarius in se, nulla habita ratione praecepti (quia talis effectus, cum sequatur *per se*, iure censetur efficere unum quid cum sua causa)..... Praeceptum solum ad hoc conferre potest, ut illud voluntarium sit turpe vel honestum. *Secundo* addendum est, quando effectus sequitur tantum posteriori modo ut censeatur voluntarius in alio, necessariam esse obligationem vitandi unum, *ne sequatur aliud*... Non satis est quodcumque praeceptum, quod sit veluti extrinsecum et per accidens, sed necessarium est praeceptum, quo quis teneatur vitare, *ne inde sequatur alius effectus.* » Quae postrema verba diligenter sunt consideranda.

Haec tertia conditio si desit, non habebitur voluntarium in alio, sed habebitur *permissivum*, quod non est voluntarium, nec potest sic appellari nisi modo loquendi improprio. Ergo illud est permissivum, quod agens cum eo, quod vult aut omittit velle, cognoscit quidem *per accidens* connexum esse, quod tamen impedire non tenetur. Sic e. g. quum in bello iusto dux exercitus ad expugnandam urbem et victoriam consequendam tormenta in eum locum, in quo plures sunt innocentes, dirigit; si id sit necessarium, illorum innocentium mors non est duci voluntaria, ne in causa quidem, sed est praeter eius intentionem, et ab eo permittitur (1). Saepe in praxi

(1) Huc faciunt verba s. Thomae, 2. 2. q. 64. a. 7., quo in articulo inquirit, utrum ad sui defensionem liceat iniustum interficere aggressorem: « Nihil prohibet unius actus esse duos effectus, quorum alter solum sit in intentione, alius vero sit praeter intentionem.

valde difficile est determinare, utrum necne ob effectus *per accidens* secuturos teneatur quis non ponere causam, vel positam tollere: atque ad id determinandum vix potest generalis ulla regula tradi (1).

Divisio 5.[a] Voluntarium dividitur in voluntarium *simpliciter*, et in voluntarium *secundum quid*. — Illud est voluntarium simpliciter, cui voluntas definitive adhaeret et consensum praebet, licet non sine actuali inclinatione ad oppositum illius, quod vult: illud autem est voluntarium secundum quid, cui voluntas definitive negat consensum, etsi cum actuali propensione in ipsum. Sit e. g. mercator, qui ex metu naufragii proiicit merces in mare: mercium proiectio est voluntaria simpliciter et involuntaria secundum quid, atque e contrario earumdem conservatio est voluntaria secundum quid et involuntaria simpliciter. Et sic habes *mixtum* ex voluntario et involuntario.

Divisio 6.[a] Voluntarium dividitur in voluntarium *propter se* et in voluntarium *propter aliud*. — « Voluntarium, inquit s. Thomas (2), dicitur aliquid non solum *propter se* quasi absolute, sed etiam *propter aliud* quasi relative. Et ideo nihil prohibet, aliquid quod de se non esset voluntarium, alteri comparatum fieri voluntarium, per comparationem ad aliud. » Sic proiectio mercium, saeviente procella, est voluntaria propter vitae conservationem, itemque potio amara propter valetudinem recuperandam.

Morales autem actus recipiunt speciem secundum id quod intenditur, non autem ab eo, quod est praeter intentionem, cum sit per accidens etc. »

(1) Cf. Tongiorgi, Eth. num. 80. seqq., Theolog. natur. n. 250. Cf. etiam Ballerini, syn. de act. hum. n. 12. Animadverte voluntarium *in se* a pluribus auctoribus vocari etiam *directum*, voluntarium *in alio* dici *indirectum*.

(2) In 1. 2. q. 6. a. 6. ad 2[m].

DIVISIO 7.ª Voluntarium dividitur in *actuale* et *virtuale*. — Illud est quod a voluntate pendet actualiter in ipsum influente. Hoc est, quod vi actus positi et moraliter influere pergentis ponitur: ut sunt e. g. gressus, quos viator ponit ex virtute ac veluti impulsu praecedentis intentionis perveniendi ad talem terminum, etsi de hoc termino non amplius cogitet, immo ne ipsum quidem incessum seu motum advertat (1).

41. SCHOLION. Non abs re erit pauca addere primo quidem de actibus *elicitis*, tum vero de actibus *imperatis*.

I. Actus eliciti alii sunt *erga bonum*, alii *in malum*: erga bonum, *amor*, *desiderium*, *spes*, *gaudium*: in malum, *odium*, *fuga*, *desperatio*, *timor*, *tristitia*. — Amor est mera complacentia appetibilis, ut s. Thomas ait (2), i. e. simplex complacentia boni praescindendo ab eius praesentia vel absentia. Desiderium est motus vel tendentia in bonum *absens*. Spes praesupponit desiderium eique superaddit *expectationem*, ac proinde est desiderium boni absentis cum expectatione: quae expectatio quo maior est, eo magis spes accedit ad gaudium. Gaudium est vitalis quies in bono iam obtento seu iam *praesenti*. — Odium est « dissonantia quaedam appetitus ad id quod apprehenditur ut repugnans et nocivum » (3) seu aversio a malo praescindendo ab eius praesentia vel absentia. Fuga est aversio a malo absente quidem, sed quod potest nobis accidere. Desperatio est deiectio animi ob impos-

(1) Cf. Suarez, de fine hominis disput. II. sect. IV. num. 4., ubi inter alia haec habet: « Virtus relicta ex priori intentione nihil aliud esse videtur, quam applicatio ipsius potentiae executivae ad actualem operationem externam, quae durat et continuat in ipso effectu, quamdiu non cessat omnino ab actione, nec per contrariam voluntatem suspenditur actus. »

(2) In 1. 2. q. 26. a. 2. Cf. thesim VIII. num 25. pag. 75.

(3) S. Th. 1. 2. q. 29. a. 1.

sibilitatem consecutionis boni, quod desideratur quidem, sed non expectatur, non speratur. Timor (1) est trepidatio animi ob malum (reale vel imaginarium) imminens. Tristitia est amaritudo vel displicentia ex malo praesenti (2).

Hic autem tria de praedictis actibus sunt diligenter adnotanda. — 1.°) Praedicti actus exercentur, ut consideranti facile patebit, non solummodo circa bonum finale seu finem, sed etiam circa bonum utile seu media : sic e. g. speramus copiam vel timemus inopiam mediorum pro finis alicuius nondum habiti consecutione vel iam obtenti conservatione. — 2.°) Amor et odium possunt considerari dupliciter. « *Primo,* verba affero Becani (3), per modum *simplicis* complacentiae et displicentiae, et sic sunt actus realiter distincti a desiderio, gaudio, timore, tristitia. Nam alter versatur circa bonum absolute, alterum circa malum absolute, abstrahendo a praesentia et absentia. *Secundo*, per modum *efficacis* complacentiae et displicentiae. Et sic amor essentialiter includitur in desiderio et gaudio, odium in timore et tristitia. Nam desiderium est actus, quo efficaciter volumus bonum, quod absens est : gaudium est actus, quo efficaciter volumus bonum, quod praesens est. Similiter timor est actus, quo efficaciter abominamur malum absens : tristitia, quo praesens. » — 3.°) Duplex distinguitur amor, alter *concupiscentiae*, alter vero *benevolentiae* (4). Amor concupiscentiae est amor boni, quod

---

(1) De timore haec habet s. Augustinus, lib. 82. Qq. q. 33.: « Nulli dubium est non aliam metuendi esse causam, nisi ne id, quod amamus, aut adeptum amittamus, aut non adipiscamur speratum. »

(2) Vide Palmieri, Anthropol. cap. IV. thes. XXXIX.

(3) De act. hum. cap. III. q. 1. num. 5.

(4) « Sicut Philosophus dicit in 2. Rhetor., amare est *velle alicui bonum.* Sic ergo motus amoris in duo tendit, sc. in bonum, *quod*

volumus alicui personae i. e. vel nobis vel aliis: amor benevolentiae est amor personae, cui bonum illud volumus. Et merito sic vocantur: nam *concupiscimus* bonum, et *bene volumus* personae (1). Duplex etiam distinguitur odium, *abominationis* et *inimicitiae*. Prius est quo *nolumus* malum alicui personae, i. e. vel nobis vel aliis, alterum est quo *volumus* malum alicui personae.

Est alia actuum, qui eliciti sunt, non praetermittenda divisio. Sex scilicet actus eliciti distinguuntur ab auctoribus (2), quorum tres versantur circa finem, *volitio intentio fruitio*, tres autem circa media, *electio consensus*

---

quis vult alicui, vel sibi vel aliis, et in illud, *cui* vult bonum. Ad illud ergo bonum, quod quis vult alteri, habetur amor concupiscentiae, ad illud autem, cui aliquis vult bonum, habetur amor amicitiae. » Ita s. Thomas, 1. 2. q. 26. a. 4. Cf. ea, quae iam superius diximus num. 2. de fine *qui* et *cui*.

(1) Ut plenius haec distinctio intelligatur, haec iuvat addere ex Becano, loc. cit. num. 3: « Nomine boni, quod amamus amore concupiscentiae, non solum intelligitur bonum aliquod distinctum a persona, sed etiam *persona ipsa*, quatenus alicui bona seu conveniens est. V. g. non solum concupiscimus virtutem, doctrinam, honorem, divitias, quae sunt nobis bona, sed etiam Deum, qui est summum nostrum bonum. Unde sequitur, Deum dupliciter spectari posse 1°. per modum personae, *cui* volumus bonum, 2.° per modum boni, *quod* nobis vel alteri volumus. Hoc sensu distinguunt Theologi duplicem amorem circa Deum, unum *benevolentiae*, quo volumus illi bonum, alterum *concupiscentiae*, quo illum nobis concupiscimus. In priori habet se ut *persona*, cui bene volumus, in posteriori, ut *bonum*, quod concupiscimus. » Ex his lucem clariorem acquirunt ea, quae diximus num. 24. pag. 66.

(2) S. Thomas, 1. 2. q. 8. ante artic., haec habet: « Actus voluntatis in finem videntur esse tres, scilicet *velle*, *frui* et *intendere*. » De tribus hisce actibus agit s. Doctor a. quaest. 8. ad 12^{m}. Tum vero in quaest. 13. ante artic. ita pergit: « Consequenter considerandum est de actibus voluntatis, qui sunt in comparatione ad ea, quae sunt ad finem, et sunt tres, *eligere*, *consentire* et *uti*: electionem praecedit *consilium*. » Et de his agit a quaest. 13. ad 16^{m}.

usus. « Tres primi, ut bene rem hanc explicat idem Becanus (1), qui versantur circa finem, sunt illi ipsi, quos in priori divisione dixi consistere in prosecutione boni. Nam *voluntas intentio fruitio* reipsa nihil aliud sunt, quam *amor desiderium gaudium.* Reliqui tres, qui versantur circa media, breviter explicandi sunt. Igitur *electio* est actus quo voluntas amplectitur unum medium prae aliis ad finem obtinendum. *Consensus* est actus, quo voluntas consentit in media ab intellectu proposita. Qui actus reipsa idem est cum electione, et propter diversos respectus sortitur diversa nomina. Nam quatenus voluntas vult, quod intellectus iudicat utile, dicitur consensus (est enim consensus voluntatis cum intellectu), quatenus vero illud praefert aliis, dicitur electio. *Usus* est actus quo voluntas applicat alias potentias ad executionem mediorum. » Hi ergo varii actus hoc ordine se se excipiunt: 1.°) volitio seu simplex, ut dici etiam solet, velleitas 2.°) intentio seu amor efficax finis absentis 3.°) consensus et electio 4.°) usus 5.°) fruitio seu gaudium de fine per media obtento. Post intentionem sequitur actus intellectus inquirentis ae perpendentis media idonea, qui dicitur *consilium.*

II. Nunc de actibus imperatis, de quibus duo praecipue sunt quaerenda. Quaeri inprimis debet, quid sit hoc imperium (2), quod voluntas exercet in alias poten-

---

(1) Loco cit. num. 6. Cf. Taparelli, *saggio teor.* dissertaz. 1. cap. III. num. 69. segg.

(2) S. Thomas, 1. 2. q. 17. a. 1., affirmat « quod imperare est actus rationis, praesupposito actu voluntatis, *in cuius virtute* ratio movet per imperium ad exercitium actus. » Quae notio *imperii* est rite tenenda, siquidem in aliis recurrit disputationibus, praesertim vero in tractatu de lege. Cf. de imperio Becanum de act. human. cap. III. quaest. 6. num. 4. sqq., ubi diversas hac de re sententias Scoti et Thomistarum exponit.

tias? Breviter, est efficax volitio, qua voluntas movet seu applicat alias potentias ad actus earum proprios ponendos.

Quaerendum secundo est, quaenam sint hae potentiae, in quas voluntas potest imperium exercere? « Voluntas, respondet s. Thomas (1), per modum agentis movet omnes animae potentias ad suos actus praeter vires naturales vegetativae partis (2), quae nostro arbitrio non subduntur. » Et sane potest inprimis unus actus voluntatis ab alio eiusdem voluntatis actu imperari, ut quando e. g. ab intentione finis imperantur electio ususque mediorum (3). Potest insuper voluntas imperium exercere in intellectum, applicando ipsum ad considerationem rei alicuius vel ipsum ab eadem avocando, atque praeterea in iis, quae non adeo convincunt intellectum, eum flectendo ad assensum (4). Potest etiam imperium habere in imaginationem seu phantasiam, eam convertendo ad obiectum aliquod vel ab obiecto aliquo retra-

---

(1) In 1. 2. q. 82. a. 4.

(2) Nisi forte *indirecte*, quasdam imperando operationes, quae vegetationi inserviunt.

(3) Sic actus habentur, qui participant de elicitis et imperatis: et hinc aliqui auctores divisioni actuum in elicitos atque imperatos addunt membrum, illorum videlicet qui eliciti simul sunt et imperati. Vide Becanum, de act. hum. c. III. q. 6.

(4) Cf. s, Th., 1. 2. q. 17. a. 6. Ubi haec habet: « Si fuerint talia apprehensa, quibus naturaliter intellectus assentiat, sicut prima principia, assensus talium vel dissensus non est in potestate nostra, sed in ordine naturae: et ideo proprie loquendo naturae imperio subiacet. Sunt autem quaedam apprehensa, quae non adeo convincunt intellectum, quin possint assentire vel dissentire, vel saltem assensum vel dissensum suspendere propter aliquam causam: et in talibus assensus ipse vel dissensus in potestate nostra est et sub imperio cadit. » Hinc passim dicimus intellectum ad assensum moveri vel ab evidentia rei vel ab influxu seu imperio voluntatis.

hendo. Potest quoque imperare appetitui sensitivo (1), cuius varios motus solet tum excitare tum aliquatenus reprimere atque impedire: unde oritur distinctio horum motuum in *consequentes* et *antecedentes* actum voluntatis seu in voluntarios et non voluntarios. Potest praeterea imperium exercere in sensus externos, quos sane experimur esse nutui voluntatis valde subiectos: nec solum directe et organice, verum etiam indirecte et mechanice potest in eos agere eosdemque sibi obedientes reddere. Potest tandem imperium habere illudque directum in vim motricem, ut ex facto ipso constat e. g. sanctorum Martyrum, qui ex voluntate gratia Dei mirifice adiuta ac roborata acerbissimis membra cruciatibus ultro offerebant.

Adverte tamen hoc voluntatis imperium haud esse relate ad omnes potentias ac vires tale, ut eae nequeant resistere aliquando ac reniti. « Animus, inquit Aristoteles (2), in corpus imperium *herile* obtinet, mens autem in appetitum *civile* et *regium* ». Quae verba sic explicat Sylv. Maurus: « Anima exercet dominium *despoticum* in corpus, cum moveat corpus ad nutum et prout voluerit: at ratio exercet in appetitum sensitivum dominium non quidem

---

(1) Ad rem Tongiorgi, Psychol. l. III. c. IX, num. 706.: « In homine appetitus sensitivus intellectivo subditur, mediante ratione. Ratio enim imaginationem movere ac dirigere potest, et per eam appetitum instigare vel coercere. »

(2) Politic. I. cap. II.: *ἡ μὲν γὰρ ψυχὴ τοῦ σώματος ἄρχει δεσποτικὴν ἀρχήν, ὁ δὲ νοῦς τῆς ὀρέξεως πολιτικὴν καὶ βασιλικήν.* Nomine autem imperii *herilis* seu *despotici* intelligit illud, quo herus principatur mancipiis, quae nullam habent resistendi facultatem, ac si essent instrumenta, quae nullam artifici resistentiam opponunt. Nomine vero imperii *politici* seu *regii* intelligit illud, quo liberae civitatis rex praeest civibus, qui etsi parere teneantur, aliquo tamen modo facultatem resistendi habent et haudraro resistunt. Cf. Tongiorgi, loc. nuper cit.

despoticum, sed quasi *politicum* vel *regium*, cum appetitus non obediat rationi omnino ad nutum. » Quod autem de appetitu sensitivo dicitur, quem constat non semper esse voluntatis nutui obedientem, dici cum proportione debet de intellectu, qui facile distrahitur a consideratione rei, cui a voluntate applicatur: item de imaginatione, quae saepe alicui obiecto tenaciter contra nutum voluntatis adhaeret, et sic de aliis facultatibus. — Haec de *voluntario* sufficiant : gradum iam facimus ad rationem *liberi* perpendendam.

ARTICULUS II.

De notione liberi.

Thesis XIV.

Liberum est id, quod a voluntate procedit elective agente. Multiplex autem est divisio liberi.

42. Praenotiones. Iuverit paucis recolere notiones quasdam et quaedam principia, quae de humanae voluntatis libertate traduntur in Psychologia.

I. Duplex distinguitur physica *necessitas*, videlicet *motio extrinseca*, passo in contrarium renitente, quae dicitur *coactio* vel *violentia* (1) (qualis est in eo qui invitus trahitur in carcerem), et *determinatio intrinseca* ad unum, quae proprio nomine appellatur *necessitas* (qualis est in Beatis qui sponte quidem, sed necessario amant Deum

(1) Quamquam hae voces promiscue passim adhibeantur, in hoc tamen differre videntur, quod si motio ab homine procedat, dicatur *coactio*, sin autem ab ente irrationali, *vis* potius denominetur vel ***violentia***.

intuitive visum). Cum itaque libertas necessitati opponatur, hinc duplex etiam distinguitur physica *libertas*, altera *a simplici coactione,* altera *simul a necessitate.* Libertas a simplici coactione est mera immunitas ab omni vi extrinsecus illata contra voluntatis inclinationem: libertas autem a necessitate est immunitas non solum a coactione, sed etiam ab intrinseca determinatione ad unum. Haec porro libertas a necessitate solet etiam appellari *libertas indifferentiae, libertas electionis, liberum arbitrium* et unico vocabulo *libertas*: definitur autem « indifferentia *activa* agentis, qua positis omnibus ad agendum requisitis potest agere et non agere. »

Rursus autem huiusmodi libertas a necessitate distinguitur duplex, *contradictionis* et *specificationis* (1). Libertas contradictionis (seu *quoad exercitium actus*) est indifferentia ad duo contradictoria, agere scilicet et non agere, e. g. amare et non amare divitias: libertas specificationis (seu *quoad speciem actus*) est indifferentia ad duo contraria, e. g. amare et odisse divitias, vel ad actus disparatos, e. g. velle legere aut dormire. Et quidem haec altera libertas specificationis, si respiciat actus contrarios, proprium recipit nomen *contrarietatis*, si respiciat actus diversos, commune retinet nomen *specificationis.* Hinc frequentius ab auctoribus triplex distinguitur libertas a necessitate, videlicet *contradictionis, contrarietatis* et *specificationis* (2).

II. Utraque libertas tam ea quae est a coactione, tam ea quae est a necessitate competit humanae volun-

---

(1) Cf. Becanum, de beatit. et act. hum. c. II. q. 2.

(2) Ut apte notat Palmieri, Anthropol. cap. IV. thes. XL., « in libertate specificationis et contrarietatis continetur libertas contradictionis, eaque ratio est cur illis competat ratio libertatis: ideoque in libertate contradictionis vel sola manet integra essentia libertatis, ipsaque necessaria est ut vere sit libertas. »

tati. Ad priorem quod attinet, res est nimis manifesta: eam ne Manichaei quidem reiiciebant, qui scilicet humanae voluntati denegabant libertatem non quidem a coactione, sed a necessitate. At insuper voluntati competit libertas indifferentiae.

Hanc libertatem 1.°) propria unicuique ostendit interna experientia. « Nam, ut bene ait Becanus (1), quisque in se experitur, quod pro arbitratu suo possit surgere aut sedere, ambulare aut quiescere, tacere aut loqui, emere aut non emere. Haec experientia tam certa est ut non sit opus alio argumento ad probandam arbitrii nostri libertatem. Unde recte dixit Scotus, non rationibus sed cruciatibus agendum esse contra negantes liberum arbitrium. Tamdiu enim verberibus pulsandi essent, donec confiterentur in nostra potestate esse, eos non amplius

(1) De beatit. et act. hum. c. II. q. IX. Cicero in Tusc. disp. ait: « Sentit animus se moveri, quod cum sentit, illud una sentit se vi sua (se determinante ad actum) non aliena moveri. » Idem Tullius, in lib. de divinat et in lib. de nat. Deor., ad defendendam libertatem humanae voluntatis, quam vel ipsa experientia vidit esse nimis evidentem ac negari nullatenus posse, negavit potius divinam de futuris liberis actionibus praescientiam: hanc scilicet existimavit pugnare cum humana libertate. Hinc de Tullio ait s. Augustinus, de civ. Dei l. V. c. 9.: « Ita, dum vult facere (homines) *liberos*, fecit *sacrilegos.* » At neutra veritas neganda est: « religiosus animus, ut idem pergit s. Doctor. utrumqae eligit, utrumque confitetur. » Et sane ex divina praescientia nihil periculi imminet creatae libertati: siquidem divina praevisio non infert voluntati necessitatem *antecedentem*, sed *consequentem*, supposita libera electione voluntatis, h. e. eam necessitatem, quam infert electio ipsa voluntatis. « Non propterea, dixit Origenes, in epist. ad Rom., aliquid erit, quia scit Deus futurum, sed quia futurum est, ideo scitur a Deo antequam fiat. » Haec innuisse sufficiat: de hac enim quaestione agitur in Theologia naturali. Vide ea quae Taparelli, *saggio teor.* dissert. 1. cap. III. nota 14, habet de discrimine, quod intercedit inter haec duo, obiectionem insolubilem et quaestionem insolubilem.

pulsare. Quod si conquererentur iniuriam ipsis fieri, respondendum esset: Quid de nobis conquerimini? Vos ipsi asseritis non esse in nostra potestate cessare a verberando. »

Accedit autem 2.°) unanimis omnium hominum hac de re consensus, quem clarissime manifestant « leges de praemiis et suppliciis propter bona et mala opera, laus et vituperium, consilium et correctio, gratitudo et vindicta, sponsiones de futuro et spes ex illis concepta cum formidine de earum adimpletione, commiseratio et exprobratio aut indignatio propter defectus omino similes entitative solumque dissimiles penes originem ex propria voluntate vel ex necessitate extrinsecus inducta, venia subitis concessa et negata meditatis, eadem disparitas circa actiones subortas ex impetu irae et ex consilio, necnon elicitas cum ignorantia invincibili et cum perfecta cognitione aut cum ignorantia affectata » (1). Ad rem Aristoteles (2): « Haec ita habere (i. e. humanam voluntatem esse libero praeditam arbitrio), quum privatim singuli testari videntur, tum publice legumlatores. Eos enim, qui res flagitiosas admittunt, castigant supplicioque afficiunt, modo non per vim aut inscientiam, quae ipsorum culpa contracta non sit, admiserint; eos contra, qui res praeclaras gesserint, honoribus et praemiis ornant, quasi

---

(1) Ita Esparza, de act. hum. quaest. XII., quo in loco fuse de singulis, quae enumeravimus, et peracute disserit.

(2) Ethic. l. III. c. 5. Τούτοις δ' ἔοικε μαρτυρεῖσθαι καὶ ἰδίᾳ ὑφ' ἑκάστων καὶ ὑπ' αὐτῶν τῶν νομοθετῶν· κολάζουσι γὰρ καὶ τιμωροῦνται τοὺς δρῶντας μοχθηρά, ὅσοι μὴ βίᾳ ἢ δι' ἄγνοιαν ἧς μὴ αὐτοὶ αἴτιοι, τοὺς δὲ τὰ καλὰ πράττοντας τιμῶσιν, ὡς τοὺς μὲν προτρέψοντες, τοὺς δὲ κωλύσοντες. Καίτοι ὅσα μήτ' ἐφ' ἡμῖν ἐστὶ μήθ' ἑκούσια, οὐδεὶς προτρέπεται πράττειν, ὡς οὐδὲν πρὸ ἔργου ὂν τὸ πεισθῆναι μὴ θερμαίνεσθαι ἢ ἀλγεῖν ἢ πεινῆν ἢ ἄλλ' ὁτιοῦν τῶν τοιούτων· οὐθὲν γὰρ ἧττον πεισόμεθα αὐτά.

hos excitaturi, illos a maleficio deterrituri. Atqui ad ea excitat nemo, quae neque in nobis posita sunt, neque sponte nostra obeuntur: nimirum quod nihil referat, suaderi nobis, ut ne vel caleamus vel doleamus vel esuriamus vel aliquid aliud tale: nihilo enim minus ea perpetiemur» (1).

Quae omnia 3.º) evidens ostendit ratio. «Appetitus vitalis, ut ait Suaresius (2), sequitur cognitionem, et ideo perfectiorem cognitionem comitatur perfectior appetitus: ergo et cognitionem universalem et suo modo indifferen-

---

(1) Aliud addam praeclarum testimonium ex s. Augustino, de duab. anim. contra Manich. cap. XI.: «Nemo vituperatione suppliciove dignus, qui aut id velit quod iustitia velle non prohibet, aut id non faciat quod facere non potest. Nonne ista cantant et in montibus pastores, et in theatris poetae, et indocti in circulis, et docti in bibliothecis, et magistri in scholis, et antistites in sacratis locis, et in orbe terrarum genus humanum? Quod si nemo vituperatione vel damnatione dignus est, aut non contra vetitum iustitiae faciens, aut quod non potest non faciens, omne autem peccatum vel vituperandum est vel damnandum; quis dubitet tunc esse peccatum cum et velle iniustum est et *liberum nolle?*.... Peccatum ergo est voluntas retinendi vel consequendi quod iustitia vetat et *unde liberum est abstinere.*» Cum haec sit peccati definitio, si tollis liberum arbitrium, iam tollis eoipso omne peccatum. Cf. s. Augustinum, de vera relig. cap. 14., necnon lib. de corrept. et grat.

(2) Metaph. disp. XIX. sect. II. Cf. etiam Caretti, institut. phil. mor. lithograph. editas, ubi praeclare agit de libertate. Ad argumentum, quod tertio loco adducimus, illustrandum affert hoc exemplum: «Sic si velim recuperare valetudinem, ad quam diversae medicinae conferre possint, etsi permittam me necessario velle et valetudinem et medicinam aliquam in genere, tamen quum nulla determinate necessaria ab intellectu proponatur, integrum erit voluntati hanc prae illa eligere.» De hoc libertatis dono ait Dantes, Parad. V.:

Lo maggior don, che Dio per sua larghezza
Fesse creando, ed alla sua bontate
Più conformato, e quel ch'ei più apprezza,
Fu della volontà la libertate,
Di che le creature intelligenti
E tutte e sole furo e son dotate.

tem sequitur etiam appetitus universalis et indifferens.» Scilicet quemadmodum voluntas nequit non velle necessario id, quod intellectus ei exhibet ut bonum necessarium; ita nequit velle necessario id, quod intellectus ei exhibet ut bonum non necessarium. Atqui plurima sunt, quae intellectus voluntati exhibet ut bona non necessaria, illa nempe bona, quae vel in se non sunt necessaria vel ab intellectu non apprehenduntur ut necessaria homini ut sit felix. Ergo plurima sunt, quae voluntas nequit velle necessario, quaeque proinde si vult, vult libere: potest quidem ea velle, quia proponuntut ut bona, sed potest etiam non velle ac respuere, quia proponuntur ut non necessaria: potest ergo velle eadem et non velle aut etiam respuere, in quo sane consistit libertas indifferentiae (1).

III. Quaeres iam, quantum se se extendat humanae voluntatis libertas, utrum circa omnia versetur? Quod spectat ad libertatem a coactione, ab hac sunt liberi seu immunes omnes voluntatis actus *eliciti,* qui scilicet, ut constat, nequeunt esse *coacti*: non item ab ea sunt semper immunes actus omnes *imperati*, quippe qui quandoque, ut experientia ipsa ostendit, *coacti* esse possunt.

Quod attinet ad libertatem a necessitate, iam superius (2) diximus, voluntatem humanam erga finem ultimum ac felicitatem perfectam *in genere* esse quidem liberam quoad *exercitium* actus, non tamen esse liberam quoad *specificationem* actus: idemque dicendum de appetitione eorum, quae cum praedicto fine ac felicitate concipiantur esse

---

(1) Apposite s. Th., 1. 2. q. 17. a. 1.: «Radix libertatis est voluntas, sicut subiectum, sed sicut causa est ratio. Ex hoc enim voluntas libere potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni. Et ideo philosophi definiunt liberum arbitrium, quod est *liberum de ratione iudicium*, quasi ratio sit causa libertatis.»

(2) Vide num. 17. pag. 39.

necessario connexa. Hac exceptione facta, voluntas humana in statu praesentis vitae est libera erga ipsum Bonum infinitum et reliqua particularia finita bona (1). Est libera erga ipsum Bonum infinitum, quod scilicet quum nunc ab intellectu valde imperfecte cognoscatur, non clare ac complete exhibetur neque persentitur tamquam illud bonum, in quo ratio finis ultimi ac beatitudinis perfectae ex rei veritate reperitur. Est libera erga reliqua finita bona, quia vel in seipsis non sunt, vel etsi in se sint, non tamen concipiuntur et clare repraesentantur ab intellectu, ut necessaria homini seu necessario nexu coniuncta cum sua felicitate (2).

Loquimur autem de homine *viatore* in statu *praesentis vitae*. Nam in altera beata vita erga bonum infinitum sive Deum intuitive visum voluntas nullo prorsus pacto erit libera, itemque non erit libera quoad rem quamlibet, quae ab ipso excludatur vel ei opponatur. Non erit libera quoad ipsum Deum, qui talis tunc videbitur qualis est, nimirum evidentissime cognoscetur esse plenissimum in se ipso bonum absque ulla admixtione mali, necnon bonum finale absolute necessarium voluntatis (3). Non erit

---

(1) « In hoc *solo*, inquit s. Thomas, 2. sent. dist. 25. q. 1. art. 2., determinationem habet, quod felicitatem naturaliter appetit, et non determinate in hoc vel illo. »

(2) Modus itaque libertatis, qui actibus voluntatis est adiunctus, oritur vel ex defectu bonitatis ex parte obiecti cogniti vel ex defectu cognitionis ex parte subiecti cognoscentis, cui nimirum obiectum, v. g. Bonum infinitum, non apparet tale quale est.

(3) Qua de re sic Dantes, Parad. XXXIII.:

A quella luce cotal si diventa,
    Che volgersi da lei per altro aspetto
    È impossibil che mai si consenta:
Perocchè il ben, ch'è del volere obbietto,
    Tutto s'accoglie in lei, e fuor di quella
    È difettivo ciò che è lì perfetto.

Vide quae num. 28. pag. 82. diximus de impeccabilitate.

libera quoad rem quamlibet, quae ab ipso excludatur: in tali enim oppositione iam res illa pro eo statu nullam exhibet rationem boni per respectum ad voluntatem.

43. Demonstratio. Quibus ex Metaphysica praestitutis, iam utraque huius theseos pars facile demonstratur.

I. Non ad omnia, ut modo dicebamus, se se protendit libertas humanae voluntatis, quae scilicet in agendo saepe quidem habet adiunctum modum libertatis, aliquando vero non, sed modum oppositum naturalis necessitatis (1). Itaque haec est alia voluntarii partitio in voluntarium *necessarium* seu *naturale* et voluntarium *liberum* (2). Primum est id, quod ex praevertente cognitione procedit a voluntate spontanee quidem, sed *necessario* agente ex naturali et intrinseca determinatione ad unum, ut sunt e. g. actus amoris, quo finem et felicitatem in genere prosequimur et actus amoris, quo Beati in termino diligunt Deum intuitive visum. Alterum est id, quod ab indifferente voluntate ita ponitur, ut posset quoque non poni, brevius, quod procedit a voluntate elective agente, ut sunt e. g. actus amoris, quo prosequimur honores vel divitias, et actus amoris, quo nos in via Deum amamus.

Dixi, a voluntate *elective* agente: libertas enim proprie consistit in *electione*, quae tunc obtinet, quando ex iis, quae voluntati poponuntur, e. g. studio et ludo,

---

(1) « S. Thomas, in 3.ª part. q 18. a. 4., et alii Scholastici dicunt voluntatem dupliciter spectari posse: 1. ut natura, 2. ut ratio seu liberum arbitrium: priori modo esse principium simplicis volitionis, posteriori electionis, priori liberam esse a coactione, posteriori a necessitate. » Ita Becanus, de act. hum. cap. II. q. 2. num. 5.

(2) Ut idem auctor, ib. cap. III. q. III. num. 1., habet, « actio voluntaria dividitur in liberam et necessariam, non tamquam genus in suas species, sed tamquam subiectum in suos modos accidentales. Omnis enim actio voluntatis vel habet adiunctum modum libertatis vel modum necessitatis, qui duo modi accidentaliter se habent ad actum, et oriuntur vel ex parte obiecti vel ex defectu cognitionis.»

unum recipit, e. g. studium, alterum recusat, e. g. ludum, ita ut posset studium non recipere, ludum non recusare. Apposite s. Thomas (1): « Proprium liberi arbitrii est *electio.* Ex hoc enim liberi arbitrii esse dicimur, quod possumus unum recipere, alio recusato, quod est eligere: et ideo naturam liberi arbitrii ex electione considerare oportet. » Unde idem s. Doctor libertatem saepe definit esse *vim electivam.*

Hinc vides multiplex, quod intercedit, discrimen inter *voluntarium* et *liberum.* — α) Ex his duobus primum i. e. voluntarium patet latius, quam alterum i. e. liberum. Manifeste enim omnes quidem actiones voluntatis sunt voluntariae, sed non omnes aeque sunt liberae. Hinc ex eo quod actus sit voluntarius, perperam concluderetur eum esse etiam liberum, pariterque ex eo quod actus non sit liber, perperam concluderetur eum ne voluntarium quidem esse.— β) Liberum praesupponit voluntarium, eique aliquid superaddit, activam nempe ex parte voluntatis, a qua pendet, indifferentiam in agendo, qua indifferentia si voluntas in actu aliquo careat, iam actus ille erit necessarius seu naturalis. Manifeste igitur omne liberum est a fortiori voluntarium. Hinc si actus non sit voluntarius, a fortiori concludi debet eumdem non esse liberum, pariterque si actus sit liber, a fortiori concludi debet eumdem esse voluntarium. — γ) Quod actio voluntatis sit voluntaria, hoc est aliquid actioni voluntatis ita essentiale, ut ab ea nequeat abesse: quod autem sit libera, hoc est aliquid actioni voluntatis accidentale, quatenus ab ea potest abesse. « Exemplum, ut inquit Becanus (2), habemus in amore (erga Deum) viae et patriae, qui...... in via est liber, in patria necessarius, » at tum in via tum in patria est semper voluntarius.

---

(1) In 1. p. q. 83 a. 3.
(2) Loc. nuper cit. num. 3.

Nihilominus animadverte voluntarium in familiari et communi loquendi scribendive modo frequenter adhiberi pro libero, ita ut nomine actus voluntarii saepe intelligatur actus non modo voluntarius sed etiam liber. In praesenti etenim vita, ut plurimum, haec duo coniuncta in actibus reperiuntur.

II. Praecipuae, quas in thesi praecedente enumeravimus, voluntarii partitiones aptari debent libero, quod et ipsum distinguitur in *perfectum* et *imperfectum*, prout indifferentia voluntatis est plena vel non, in *directum* et *indirectum*, in liberum *in se* et liberum *in alio*, in *elicitum* et *imperatum* etc.

Quaeres, quomodo actus imperati, e. g. deambulatio aut locutio, possint esse liberi? Sunt liberi non libertate *intrinseca* et inhaerente illi potentiae, a qua immediate procedunt ut proprii eiusdem actus, sed libertate *extrinseca* potentiae illi et in eam derivata a libera voluntate, qua ad opus potentia illa movetur. Recolenda videlicet est distinctio, quae traditur in Metaphysica, libertatis in *intrinsecam* et *extrinsecam*. Prior est, quae inest ipsi potentiae, quae dicitur indifferenter seu libere agere, et hac libertate liberi sunt actus eliciti: altera est, quae alicui potentiae tribuitur, quatenus ab alia potentia, quae praedita est libertate sibi intrinseca, nempe a voluntate, impellitur ad opus, et hac libertate liberi sunt actus imperati.

44. Scholion. Quemadmodum a necessitate *physica* distingui debet necessitas *moralis*, ita a libertate *physica*, de qua hactenus egimus, distinguenda omnino est libertas *moralis*. Illa opponitur physicae, haec necessitati morali: hinc illa definitur immunitas a necessitate physica in agendo, haec definitur immunitas a necessitate morali. Necessitas haec moralis proprio nomine dicitur *obligatio*, obligatio autem dimanat et oritur a *lege*. Restat igitur libertatem

moralem esse immunitatem ab obligatione seu a lege obligante ad positionem vel omissionem alicuius actionis. Haec libertatis divisio in physicam et moralem est accurate perpendenda: saepe enim fit, ut aliquid sit *physice,* non autem *moraliter* liberum. Ut exemplum ex lege ecclesiastica desumamus, auditio Missae diebus Dominicis et festis, etsi physice libera sit, non tamen est libera moraliter, aliis vero diebus et physice est et moraliter libera.

Hinc intelliges 1.°) notissimam illam actionum bonarum divisionem in *obligatorias* et *liberas* (supererogatorias), prout adest vel non adest obligatio ponendi actionem. Intelliges 2.°) legem non tollere libertatem physicam, sed eam *coarctare*, coarctare tamen non *physice*, sed *moraliter* (1), idque *in bonum perfectionemque* voluntatis. Etenim quemadmodum in bonum perfectionemque intellectivae facultatis est id omne, quod impedit, ne mens falso adhaereat seu in errorem incidat; ita in bonum perfectionemque potentiae volitivae est *lex*, quae bonum praecipiendo malumve prohibendo impedit, ne voluntas bonum omittat, perpetret malum morale, quod agendo a recto virtutis tramite et ipso fine ultimo deflecteret. Quae omnia ex tractatu de legibus clarius intelligentur.

Praeter physicam et moralem libertatem sermo frequenter habetur de libertate *civili* (i. e. de facultate, quam homo habet, propria iura pro lubitu exercendi) deque

---

(1) Ut exemplo aliquo rem declaremus, physicam libertatem ambulandi *physice* coarctat ille, qui alterius pedes vinculis constringit, *moraliter* coarctat ille, qui alteri ab omni licet compede soluto auctoritative prohibet ne ambulet, poenas, si id faciat, comminitando. Lex hoc alio modo, i. e. moraliter, libertatem physicam coarctat, non autem physice

politica libertate (i. e. de facultate partem habendi sive directam sive indirectam in civilis societatis seu status administratione). Hae non sunt nisi consequentiae utriusque libertatis physicae et moralis, seu ulteriores utriusque applicationes ad varios hominis status vel conditiones: commodius autem exponentur in altera parte, in qua de iure individuali et sociali disseremus. Restat igitur, ut de iis agamus, quae in voluntarium et liberum influunt.

ARTICULUS III.

De iis quae tollunt aut minuunt voluntarium et liberum.

Thesis XV.

Ignorantia invincibilis tollit, vincibilis non tollit voluntarium et liberum in actu, qui ex ea fit.

45. Praenotiones. « Cum ad voluntarium requiratur tum cognitio intellectus, tum inclinatio voluntatis, propterea quidquid alterutrum aut tollit aut minuit, eo ipso tollit aut minuit voluntarium. Porro cognitionem quidem *ignorantia* et *concupiscentia*, voluntatis vero inclinationem *vis* et *metus* aut tollunt penitus aut minuunt. De his ergo agendum, ac primo de *ignorantia* » (1).

Differunt inter se *nescientia*, *ignorantia* et *error* (2). Nescientia dicit simplicem negationem scientiae: hinc cuicumque deest alicuius rei cognitio, is dicitur nescire

---

(1) Ita Ballerini, syn. de act. hum. num. 16. Vide super. num. 40. pag. 112.

(2) Cf. s. Th., 1. 2. q. 76. a. 2. de Malo q. 15. a. 7. Cf. etiam Suarez, 1. 2. tract. 2. disp. IV. aliosque s. Th. commentatores.

illam. Ignorantia dicit *privationem* scientiae debitae, dum scilicet alicui deest cognitio eorum, quae aptus natus est scire i. e. quae tenetur scire. Error autem est approbatio falsi pro vero. Itaque nescientia minus dicit, error plus dicit, quam ignorantia, quae proinde medium obtinet locum inter nescientiam et errorem (1). Errori applicentur ea, quae de ignorantia dicturi sumus: eademque aptentur etiam *inadvertentiae*, quae definitur, carentia cognitionis *actualis* in eo, qui etsi aliquid, e. g. legem, habitualiter cognoscat, de illo tamen hic et nunc ob memoriae imbecillitatem non recordatur, non cogitat. Haec dici etiam solet *inconsideratio* seu *oblivio*.

Duae sunt praecipuae divisiones ignorantiae (itemque erroris et inadvertentiae). — 1.°) *Ratione obiecti* vel rei quae ignoratur, distinguitur in ignorantiam *iuris, facti* et *poenae*. Prior est ignorantia legis vel praecepti aliquid imperantis aut prohibentis: et haec subdividitur, prout versatur vel circa legem seu ius naturale, vel circa legem seu ius positivum (2). Altera est ignorantia facti vel adiuncti alicuius cognoscendi pro applicatione legis: ille e. g. qui scit quidem praeceptum ecclesiasticum de ieiunio, sed ignorat aut non advertit hunc esse diem, quo est ieiunandum, versatur in ignorantia aut inadvertentia facti. Tertia est ignorantia poenae specialis, sub qua aliquid praecipitur vel prohibetur. — 2.°) Ratione subiecti dividitur in ignorantiam *invincibilem* et *vincibilem*. Invincibilis est ea quae depelli non potuit acquisitione cognitionis oppositae, vel quia suspicio de investigatione instituenda numquam in mente oborta est, vel quia, si oborta

(1) Discrimen inter ignorantiam et errorem clare vides in iis, qui ignorantiae mysteriorum Fidei superaddunt etiam oppositas illis mysteriis falsitates.

(2) Item si nescias casum aliquem comprehendi generali aliqua lege, ignorantia erit iuris. Cf. Ballerini. syn. de act. hum. num. 22

sit, veritas, adhibita sufficienti morali diligentia, detegi non potuit (1). Vincibilis est ea, quae, adhibita morali diligentia, potuit depelli. Porro ignorantia vincibilis subdividitur in *affectatam* et *non-affectatam*. Est affectata, cum omissio moralis diligentiae ad ignorantiam depellendam oritur ex eo, quod quis de industria ignorantiam in se velit, ut liberius agat sibique plenius indulgeat, timens ne forte clara veritatis cognitione retrahatur ab agendo id, quod nunc omnino vult. Est non-affectata, si omissio moralis diligentiae oriatur ex mera desidia. Rursus autem ignorantia vincibilis non-affectata est modo *crassa* seu *supina*, modo *simpliciter* vincibilis, prout nulla vel fere nulla adhibetur diligentia, aut aliqua quidem diligentia adhibetur, sed non ea, quae moraliter requiritur et sufficit. — Quaeres, quandonam quis censeatur moralem diligentiam (2) adhibuisse ? Cum eam curam ad ignorantiam depellendam adhibuit, quam personae probae ac prudentes similis status seu conditionis in similibus adiunctis solent adhibere (3).

---

(1) S. Alphonsus explicans locum s. Thomae, quodlib. 8. art. 15., haec habet : « Etiam in casu quo quis praeceptum scire tenetur, si illud scire nequit, ignorantia eius erit invincibilis. » Homo ap. tract. I. c. III. Cf. Suarez, l. c. sect. I. n. 20.

(2) Quandonam quis adhibuerit diligentiam sufficientem, hoc dimetiendum et diiudicandum est non ex potestate physica, sed ex potestate morali. Ad rem Ballerini, syn. de act. hum. num. 21. : « Ad moralem diligentiam non requiritur, ut media omnia possibilia adhibeantur, quod onus esset importabile : sed quidam sufficit diligentiae modus , non mathematice, sed morali iudicio definiendus atque humanae conditioni accommodatus, quem nimirum prudentes et in rebus suis adhibere et ab aliis exigere ex aequi bonique norma pro rei gravitate et pro personarum conditione solent. »

(3) Becanus, de act. hum. q. X. num. 36. ait, tres has divisiones ignorantiae, in vincibilem et invincibilem, voluntariam et involuntariam, culpabilem et inculpabilem, vix differre.

46. Demonstratio. Haec thesis duas habet partes, quarum altera invincibilem, altera vincibilem ignorantiam spectat.

I. Ignorantia invincibilis, sive iuris sive facti, si vere sit invincibilis, non dependet ex voluntate, ac proinde non est voluntaria. Hinc illud etiam, quod fit ex ignorantia invincibili, est involuntarium, secundum id quod invincibiliter ignoratur : e. g. homicidium non est voluntarium illi, qui invincibiliter putans se interficere feram, occidit amicum suum. Et sane neque in se neque in alio est voluntarium. Non in se, ut patet manifeste. Non in alio, siquidem hoc aliud esset omissio debitae diligentiae ad rem detegendam: at debita diligentia in casu ignorantiae invincibilis non fuit praetermissa, vel si omissa est, id contigit ex eo quod nulla de investigatione instituenda suspicio menti occurrit. Porro cum liberum praesupponat voluntarium, liquet ignorantiam invincibilem et id quod ex ea sequitur, a fortiori non esse libera.

Notentur tamen ea verba, *secundum id quod invincibiliter ignoratur*. Nam contingit, ut aliquid secundum unam rationem invincibiliter ignoretur, et proinde secundum eam sit involuntarium, at secundum aliam rationem cognoscatur et perfecte etiam cognoscatur, ac consequenter secundum hanc sit perfecte voluntarium itemque liberum. Exemplo sit ille, qui optime novit rem, quam sibi subripit, esse alienam, ignorat tamen invincibiliter eamdem esse Deo specialiter dicatam (1).

II. E contrario ignorantia vincibilis est tum voluntaria tum libera. Ipsa enim, si sit affectata, est voluntaria et libera *in se*, si non sit affectata, est voluntaria et libera *in alio* h. e. in omissione, ex qua *per se* se-

---

(1) Vide super. pag. 111. adnot.

quitur, debitae diligentiae ad cognitionem acquirendam. E. g. ignorantia officiorum Christiani viri est voluntaria et libera in eo, qui parochum et concionatores audire omittit. « Cum autem, ut ait s. Thomas (1), ipsa ignorantia sit voluntaria aliquo istorum modorum (nimirum vel *in se* vel *in alio*) non potest causare simpliciter involuntarium » in actu, qui ex ea consequitur. Hic ergo actus erit voluntarius itemque liber, sin minus *in alio*. Sic in exemplo allato sistentes concludemus transgressiones officiorum, quae Christiani viri sunt propria, e. g. omissiones auditionis Missae, ieiunii etc., esse voluntarias et liberas saltem *in causa*.

« Non enim, ut apte loquitur Aristoteles (2), per eam inscientiam, quae est voluntaria, invite quid actum dicitur sed improbe. » Et paulo inferius (3) haec habet: « In peccatis ignorantiae tum demum poenas constituunt legumlatores, si quis sibi ipse suae inscientiae causa esse videatur: ut, in ebrios duplex poena constituta est; prin-

---

(1) In 1. 2. q. 6. a. 8. Cf. de Malo q. 3. a. 8., 1. 2. q. 19. a. 6., q, 76. a. 4. Item in comment. in ep. ad Rom. cap. 1. lect. 7.

(2) Ethic. l. III. c. I. num. 15.: Οὐ γὰρ ἡ ἐν τῇ προαιρέσει ἄγνοια αἰτία τοῦ ἀκουσίου, ἀλλὰ τῆς μοχθηρίας. Quem locum sic apte explicat Sylv. Maurus: « Non omnis ignorantia sufficit ad hoc ut operemur involuntarie et invite: e. g. ignorantia qua quis ignorat, quid oporteat facere vel vitare, non facit actionem involuntariam, seu sit ignorantia in universali, seu sit ignorantia in particulari. Ratio est quia ignorantia, quae reputatur voluntaria, non reddit actum involuntarium. »

(3) Ibid. c. V. num. 8. Καὶ γὰρ ἐπ᾽ αὐτῷ τῷ ἀγνοεῖν κολάζουσιν, ἐὰν αἴτιος εἶναι δοκῇ τῆς ἀγνοίας, οἷον τοῖς μεθύουσι διπλᾶ τὰ ἐπιτίμια· ἡ γὰρ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ· κύριος γὰρ τοῦ μὴ μεθυσθῆναι, τοῦτο δ᾽ αἴτιον τῆς ἀγνοίας· Καὶ τοὺς ἀγνοοῦντας τι τῶν ἐν τοῖς νόμοις, ἃ δεῖ ἐπίστασθαι καὶ μὴ χαλεπά ἐστι, κολάζουσιν. Ὁμοίως δὲ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις, ὅσα δι᾽ ἀμέλειαν ἀγνοεῖν δοκοῦσιν, ὡς ἐπ᾽ αὐτοῖς ὂν τὸ μὴ ἀγνοεῖν· τοῦ γὰρ ἐπιμεληθῆναι κύριοι.

cipium enim in ipsis est; nam in eorum potestate erat non inebriari; ebrietas autem causa inscientiae est. Praeterea in eos, qui aliquid ignorant eorum, quae legibus sancita sunt, quae et scienda neque cognitu difficilia sint, animadvertunt: idemque fit in ceteris, qui negligentia sua videntur ignorare, quum liceat ipsis non ignorare; poterant enim sibi, ut diligentiam adhiberent, imperare. » Iamvero poena supponit culpam, culpa vero libertatem.

Quaeres, utrum haec ignorantia vincibilis, quae non tollit voluntarium, saltem imminuat ipsum. Cui quaestioni ut apte respondeatur, statuendus inprimis est terminus comparationis. Ut enim advertit Suarez (1), comparatio vel instituitur inter ipsas ignorantias, vel instituitur inter ignorantias et actum ex scientia factum. Si comparatio fiat inter ipsas ignorantias, ignorantia affectata magis voluntarium facit, quam non-affectata: et haec, si sit crassa, magis, quam negligens simpliciter seu communi modo. Quod si fiat comparatio ad actum ex scientia factum, omnes concedunt ignorantiam voluntariam tantummodo in alio, qualis est ignorantia non-affectata, minuere potius quam augere voluntarium; quod non item, ut videtur, dici potest de ignorantia affectata, utpote in se voluntaria.

---

(1) De volunt. et involunt. disp. IV. sect. II. num. 24.: « Si fiat comparatio inter ipsas ignorantias, certum est, quo maior fuerit ignorantia vel magis voluntaria, eo, ceteris paribus, reddere actum magis vel minus voluntarium: unde ignorantia affectata magis voluntarium facit, quam crassa, et haec magis, quam negligens communi modo. Si vero fiat comparatio ad actum ex scientia factum, omnes coucedunt ignorantiam indirecte tantum voluntariam minuere potius quam augere voluntarium, quia ipsamet est imperfecto modo voluntaria et propterea facit, ut actus non sit directe voluntarius, sed tantum indirecte. » Vide quae subiicit de ignorantia affectata, circa quam auctores non conveniunt.

47. Scholion. S. Thomas (1) distinguit ignorantiam in *concomitantem*, *consequentem*, *antecedentem*. Concomitans est ea, quae quidem habetur de re, quae fit, et adhuc fieret, si ignorantia abesset: cum e. g. aliquis ignorans occidit inimicum, putans occidere cervum, adhuc tamen occisurus, si ignorantia abesset. Consequens est ea, quae sequitur actum voluntatis atque ab eo dependet, quaeque proinde est aliquo modo voluntaria sive in se, sive in causa. Antecedens nullo modo est voluntaria, cum quemcumque actum voluntatis praecedat, simul vero est causa, cur aliquid fiat, quod absente ignorantia, non fieret. Iamvero ea, quae fiunt ex ignorantia antecedente, sunt omnino involuntaria, seu sunt involuntaria sensu *positivo*; et valent ea, quae in priore huius theseos parte diximus de iis, quae fiunt ex ignorantia invincibili. Quae autem fiunt ex ignorantia consequente, non idcirco redduntur involuntaria; et valent ea, quae in altera huius theseos parte diximus de iis, quae fiunt ex ignorantia vincibili. Quod vero spectat ad ignorantiam concomitantem, ea, quae cum tali ignorantia fiunt, sunt involuntaria sensu negativo, seu sunt non-voluntaria. Apposite Suarez (2): « Si quis

(1) In 1. 2. q. 6. a. 8. « Ignorantia tripliciter se habet ad actum voluntatis. Uno modo *concomitanter*, alio modo *consequenter*, tertio modo *antecedenter*. Concomitanter quidem, quando ignorantia est de eo, quod agitur, tamen etiamsi sciretur, nihilominus ageretur.... Et talis ignorantia non facit involuntarium... sed facit *non-voluntarium*... Consequenter autem se habet ignorantia ad voluntatem, in quantum ipsa ignorantia est voluntaria...... Cum autem ipsa ignorantia sit voluntaria... non potest causare simpliciter involuntarium, causat tamen *secundum quid involuntarium*, inquantum praecedit motum voluntatis ad aliquid agendum, qui non esset, scientia praesente. Antecedenter autem se habet ad voluntatem ignorantia, quando non est voluntaria. et tamen est causa volendi, quod alias non vellet... Et talis ignorantia causat *involuntarium simpliciter*. »

(2) De volunt. et lib. disput. 1. sect. IV. num. 4. Cf. thesim XIV. num. 44., ubi de involuntario sermo est.

omnino ignorans casu occidisset inimicum, ita tamen esset dispositus, quod si sciret esse inimicum, facilius occideret, non propterea actio illa censetur illi voluntaria; quin potius Aristoteles vocavit illam *non-voluntariam*, et dici etiam potest *non-involuntaria* ».

Thesis XVI.

Concupiscentia consequens nec voluntarium tollit nec liberum. Idem est per se asserendum de concupiscentia antecedente: haec autem quamvis non tollat, tamen imminuit liberum in actu, qui ex ea ponitur.

48. Praenotiones. Vocis huius *concupiscentia* multiplex est acceptio (1). Sed in hac philosophica quaestione nomine concupiscentiae intelligimus, motum appetitus sensitivi erga bonum sensibile, « motum appetitivae virtutis sensibilis, qui est ex imaginatione boni » (2).

Respectu voluntatis concupiscentia distinguitur in *antecedentem* et *consequentem*, eo pacto quo in praecedente thesi ignorantiam in antecedentem et consequentem dividebamus. Est igitur antecedens, quando motus sensitivi appetitus in bonum sensile naturaliter exsurgens praevertit omnem actum voluntatis et hanc antecedenter inclinat seu invitat ad similem actum erga bonum sensibile ponendum. Est consequens, quando causalitatis ordine subsequitur actum voluntatis, ab eoque effective procedit: id autem contingit potissimum, quando voluntas studiose

---

(1) Sic ab Apostolo dicitur *concupiscentia* fomes ille in nobis insitus pravarum cupidinum.

(2) Ita s.Th., in 3. sent. dist. 26. q. 1. a. 1. In q. IV. de malo art. 2. ad 4.^{m} s. Thomas spectando concupiscentiam non tamquam potentiae actum, sed tamquam potentiam, ait: « Potest intelligi habitualis concupiscentia ipsa pronitas vel habilitas ad concupiscendum. »

excitat vel de industria fovet atque acuit illos sensitivi appetitus motus in bonum sensibile. Dixi, *potissimum*. Etenim in aliis etiam casibus habetur consequens haec concupiscentia, e. g. cum voluntas non impedit hos sensitivi appetitus motus, quos posset et deberet impedire, qui casus est voluntarii indirecti seu negativi (1).

49. Demonstratio. Spectabimus primo concupiscentiam consequentem, tum vero concupiscentiam antecedentem.

I. Concupiscentia consequens pendet a voluntate elective agente, seu tum voluntaria est tum libera. Atqui causa voluntaria et libera non tollit voluntarium nec liberum in actu, qui ab ipsa consequitur. Ergo concupiscentia consequens non tollit voluntarium nec liberum in actu, qui ex ea ponitur. Illud redit principium, quod de *ignorantia* vincibili agentes statuebamus cum s. Thoma: « quum ipsa sit voluntaria, non potest causare simpliciter involuntarium » (2).

---

(1) « Passio est motus appetitus sensitivi. Appetitus autem sensitivus potest se habere ad liberum arbitrium et antecedenter et consequenter. Antecedenter quidem, secundum quod passio appetitus sensitivi trahit vel inclinat rationem vel voluntatem. Consequenter autem, secundum quod motus superiorum virium, si sint vehementes, redundant in inferiores. Non enim potest voluntas intense moveri in aliquid, quin excitetur aliqua passio in appetitu sensitivo. » Ita s. Th., 1 2. q. 77. a. 6. Cf. Suarez, in 1. 2. tract. II. disp 3. sect. 3 n. 1.

(2) Recte s. Thomas ait, loc. cit, quod concupiscentia « consequens non diminuit peccatum, sed magis auget, vel *potius est signum* magnitudinis eius: in quantum scilicet demonstrat intensionem voluntatis ad actum peccati. » Hunc locum exponit Suarez, l. c. n. 6. Addit Tongiorgi, Eth. num. 120.: « Licet concupiscentia consequens ita deinde effervescat, ut etiam rationis usum impediat, nihilominus de voluntarii ratione nihil imminuit: immo quidquid ex eius influxu tunc fit, voluntarium in causa censendum est. »

II. Concupiscentia antecedens non procedit a voluntate, et proinde non est voluntaria nec libera. Verum ille sensitivi appetitus motus etsi perturbet, non tamen *per se* (1) aufert iudicium rationis, itemque etsi minuat, non tamen per se tollit indifferentiam voluntatis. Cum nec cognitio desit, nec voluntatis indifferentia, hinc id, quod fit ex antecedente concupiscentia, est, per se loquendo, voluntarium et liberum.

Est tamen *minus liberum*, ceteris paribus, quam foret, si fieret, quin concupiscentia praecessisset. Id patet 1.°) ex unanimi omnium hac de re sententia. Omnes enim admittunt peccata eo esse, ceteris paribus, leviora, quo minus libera sunt (2): simulque omnes concedunt peccata, quae fiunt ex antecedente concupiscentia, esse, ceteris paribus, leviora et venia minus indigna. « Nemo est, inquit Aristoteles (3), cui non videatur deterior is, qui nulla aut levi cupiditate affectus turpe aliquid admittat, quam qui vehementi, et qui non iratus alterum pulset, quam qui ira incitatus. Quid enim hic faceret commotus? » Probatur 2.°) afferendo rationem rei intrinsecam. Hac insurgente concupiscentia, bonum sensibile antecedenter voluntati apparet pulchrius et suavius, quam, ceteris paribus, appareret, si concupiscentia non praecessisset: bono autem sic exhi-

(1) Loquimur in thesi de eo, quod *per se* est. Si quando *per accidens* penitus impediretur iudicium rationis, tunc actio, ut patet, nullatenus foret voluntaria. Sed ab hoc casu praescindimus.

(2) « Peccatum, ut ait s. Augustinus, l. III. de lib. arb. c. 18., in tantum est peccatum, in quantum est voluntarium. » Ubi, ut advertit Suarez, loc. cit. n. 7., sumitur voluntarium ut liberum includit: nam ad culpam peccati non sufficit voluntarium sine libero.

(3) Eth. l. VII. c. 7. *Παντὶ δ' ἂν δόξειε χείρων εἶναι, εἴ τις μὴ ἐπιθυμῶν ἢ ἠρέμα πράττοι τι αἰσχρόν, ἢ εἰ σφόδρα ἐπιθυμῶν, καὶ εἰ μὴ ὀργιζόμενος τύπτοι ἢ εἰ ὀργιζόμενος· τί γὰρ ἂν ἐποίει ἐν πάθει ὤν;* Cf. Suarez, loc. cit. n. 7.

bito voluntati, haec vehementius inclinatur et movetur, quam alia in hypothesi accideret: voluntas autem sic magis mota et magis inclinata est minus indifferens erga bonum sensibile, quam foret, ceteris paribus, in alia hypothesi. Sed quod procedit a voluntate minus indifferente inter utramque partem, illud sane est minus liberum. Ergo id quod procedit a voluntate sub influxu concupiscentiae antecedentis est minus liberum, quam foret, si, ceteris paribus, penderet a voluntate immuni a tali influxu.

Dices: ergo etiam id, quod fit ex concupiscentia *consequente*, est minus liberum: siquidem, stante etiam concupiscentia consequente, bonum sensibile apparet pulchrius, et vehementius allicit voluntatem.— Respondeo cum Suaresio (1), negando paritatem et consequentiam, si formaliter loquamur de concupiscentia consequente. Etenim concupiscentia consequens supponit voluntatem et procedit a voluntate iam determinata ex sua libertate ad bonum sensibile, ad quod voluntas ipsa vult inclinari per concupiscentiam: id autem non supponit concupiscentia antecedens, cuius ductum voluntas si sequatur, vere cedit concupiscentiae moventi seu invitanti, et si ad turpe quid invitetur, vere succumbit tentationi, non illam provocat.

50. Scholion. Quaeres, utrum id, quod fit ex concupiscentia antecedente, quemadmodum est minus liberum, ita etiam sit minus voluntarium, quam si fieret, ceteris paribus, quin concupiscentia praecessisset? — Hac de re non eadem est auctorum sententia (2), vel saltem non idem est loquendi modus. Possumus distinctionem adhibere.

Etenim in voluntario potest considerari vel *cognitio* intellectualis, sub qua voluntas agit, vel *propensio*, cum qua agit seu vult id, quod vult. — α) Sub priori respectu dici

(1) Loc. cit. num. 9.

(2) Cf. Suarez, loc. cit. n. 2. sqq.

potest voluntarium *imminui*, hoc sensu, quod est minus *perfectum* (1). Concupiscentia enim antecedens perturbat rationem, quam veluti figit in consideratione boni sensibilis et avertit ab attenta consideratione aliorum, quae tamen forent spectanda. « Si, inquit Suarez (2), in tali obiecto (i. e. bono sensibili) aliquid est difficultatis aut incommodi, illud occultat, seu facit, ut non attente consideretur: et ideo dicitur corrumpere aestimationem prudentiae: et propterea illud tempus, in quo homo est affectus huiusmodi passione aliqua, non censetur aptum ad consilium, neque ad iudicium ferendum de rebus agendis. » Quae omnia satis docet ipsa experientia. Iamvero quod fit ex semiplena cognitione intellectus, non omnia rite perpendentis, illud est voluntarium imperfectum. — 5) Sub altero respectu, dici potest voluntarium *augeri*, hoc sensu, quod intensior est (ut ipsa etiam experientia docet) impetus seu conatus, quo voluntas concupiscentiae ductum sequens, adhaeret bono sensili, eo quod pulchrius, facilius, suavius apparet. Hoc sensu dixit s. Thomas (3), « quod concupiscentia non causat involuntarium, sed magis facit aliquid voluntarium. Dicitur enim aliquid voluntatarium ex eo, quod voluntas in id fertur. Per concupi-

---

(1) Cf. thesim XIII., divis. 2.m voluntarii in perfectum et imperfectum.

(2) Loc. cit. n. 8.

(3) In 1. 2. q. 6. a. 7. Cf. Becanum, de beatit. et act. hum. cap. II. q. X.: qui ib. cap. III. q. III. num. 4. ait: « Fieri potest, ut in uno et eodem actu, qui simul voluntarius est et liber, *augeatur* voluntarium et *minuatur* liberum, ut quando agimus aliquid voluntarie et libere, et dum agimus, accedit motus delectationis aut concupiscentiae. Tunc enim, quo vehementior est motus, eo voluntas magis trahitur et inclinatur ad agendum, et sic augetur voluntarium, et tamen minuitur liberum, quia quo magis trahitur in unam partem, eo minus libera seu indifferens est in utramque partem. »

scentiam autem voluntas fertur ad volendum id, quod concupiscit. Et ideo concupiscentia magis facit ad hoc, quod aliquid sit voluntarium, quam quod sit involuntarium. »

Thesis XVII.

Quae ex gravi metu fiunt, per se loquendo et regulariter, sunt simpliciter voluntaria, involuntaria autem secundum quid.

51. Praenotiones. Spectabamus in superiore thesi motum appetitus in bonum: consideremus nunc aversionem a malo, nominatim vero timorem. Timor seu metus definitur a Tullio (1), futurae aegritudinis sollicita exspectatio, et a iuris peritis (2), mentis trepidatio instantis vel futuri periculi causa. Obiectum itaque metus est malum, illudque imminens, quodque difficile potest evitari: non item tristitia, quae pro obiecto habet malum ut praesens.

Duplex potissimum est metus distinctio. — 1) Ratione intensitatis distinguitur metus in *gravem* et *levem*, prout animi trepidatio est vehemens vel secus. Porro metus gravis subdividitur in *absolute* gravem et gravem *relative*. Prior est metus probabilis et iustus, ut Iuristae loquuntur, cadens in virum etiam constantem: est scilicet ille metus, quo etsi aliquis corripiatur, non idcirco tamen is improbatur aut nomen viri fortis amittit, sed merito ac iuste timere censetur, eo quod malum sibi suisve instans est reapse grave et vix propulsari potest. Alter est illa gravis trepidatio, qua non quidem vir constans, sed persona illa particularis ob personalia sua adiuncta, e. g. puer

(1) Tusc. V. 18. Vide superius num. 41. pag. 119.
(2) L. I. ff. *quod metus causa gestum erit.*

aut senex, aut mulier, corripitur, etsi malum sibi suisve imminens sit leve, aut valde remotum, aut quod facile propulsari posset. — ε) Si metus causam seu originem spectemus, metus dividitur in *intrinsecum* et *extrinsecum*. Est intrinsecus, cum oritur ab uniuscuiusque propria corporis aut animi aegritudine vel infirmitate. Est extrinsecus, cum ab exteriori causa proficiscitur. Haec autem exterior causa vel est *naturalis*, ut incendium, naufragium etc., vel *libera*, ut sicarius vel latro, qui districto ense mortem minitatur, nisi pecuniam tradas: libera autem est vel *iusta* vel *iniusta*, prout alius habuit ius inferendi metum vel non habuit.— Est etiam metus, qui dicitur *reverentialis* et locum habet, cum quis ne parentes aut alios superiores habeat infensos, facit vel omittit aliquid, quod secus non faceret vel non omitteret. Hic quoque metus et gravis potest esse et levis, et iuste incussus et iniuste.

Ad sensum huius theseos rite intelligendum, notentur α) ea theseos verba, *ex gravi metu*. Aliud est enim agere *cum* metu, aliud est agere *ex* metu (1). Aliis verbis, metus potest se habere ad actionem dupliciter, i. e. vel *causaliter* vel *concomitanter*. Se habet causaliter, quando voluntas a metu movetur ad eliciendum vel imperandum aliquem actum, ut videre est in mercatore, qui mortis metu tradit pecuniam latroni, vel metu naufragii merces proiicit in mare. Se habet concomitanter, quando metus adest quidem simul cum actione, non tamen movet voluntatem ad agendum, ut videre est in milite, qui pugnat cum metu vitae amittendae, vel in fure, qui rem subripit alienam cum metu incidendi in manus satellitum: quibus

---

(1) Simili pacto, ut in thesi de ignorantia diximus, aliud est actionem ponere ex ignorantia, aliud est eamdem *cum* ignorantia ponere. In priori casu ignorantia est antecedens, in altero est concomitans. Vide num. 47. pag. 142.

in casibus tantum abest, ut metus impellat ad eas actiones ponendas, ut ab iis potius deterreat. Loquimur itaque de metu, qui *causa* sit actionis. Ubi sedulo perpendas, quo pacto metus sit causa actionis. Non enim est causa *physica* illorum, quae fiunt ex metu, sed tantummodo *moralis* (1), quatenus malo aliquo terribili proposito voluntati, hanc movet ad eliciendum vel imperandum aliquem actum. Qua in re metus differt a coactione vel violentia, quae causa est *physica* eorum quae fiunt. — Notentur 5) illa alia theseos verba, *per se loquendo*. Praescindimus enim a casu, quod per accidens metus totaliter auferat advertentiam rationis et plene impediat iudicium mentis: quo nimirum in casu actio non erit voluntaria ex defectu praelucentis, quae ad voluntarium requiritur, cognitionis finis, quemadmodum in superiore etiam thesi de concupiscentia agentes monebamus. Item praescindimus ab alio casu, quod praeter metum alia adsint motiva vel rationes aliae, quae voluntatem impellant ad agendum, ita ut harum vi rationum actio grata fiat, potius quam molesta, quo in casu actio non foret involuntaria secundum quid, sed pure voluntaria: ut si tyrannus tibi imperet, sub mortis comminatione, ut interficias Titium, tuum inimicum, eumque tu vindictae animo occidas.

52. Demonstratio. Ea, quae ex gravi metu fiunt, sunt *mixta* ex voluntario et involuntario, i. e. « sunt voluntaria simpliciter, involuntaria autem secundum quid » (2).

---

(1) In genere, causa *physica* est illa, quae effectum suum producit agendo physice, ut ignis producit incendium. *Moralis* est ea, quae aliam causam liberam movet ad agendum, ut qui suadet vel imperat alteri homicidium: uterque est causa perpetrati homicidii, ille prior *moraliter*, hic alter *physice*. Cf. super. num. 41. pag. 135.

(2) Ita s. Th., 1. 2. q. 6. a. 5. De istis actionibus atque expresse de iacturis, quae tempestate in mari coorta fieri solent, sic

Sunt α) *voluntaria simpliciter.* — Etenim quod voluntas hic et nunc, spectatis omnibus adiunctis, definitive et efficaciter amplectitur, illud est voluntarium simpliciter: quidquid foret id, ad quod agendum voluntas in aliis circumstantiis constituta seipsam determinaret; « unumquodque enim simpliciter esse dicitur, secundum quod est in actu » (1). Atqui cum quis e. g. merces in mare proiicit ex metu naufragii, is hic et nunc, attentis omnibus circumstantiis, definitive et efficaciter vult mercium proiectionem: haec enim est hic et nunc optabilis et eligibilis. Ergo earum proiectio, aliaque similia ex metu facta, sunt voluntaria simpliciter, itemque libera: procedunt enim a voluntate elective agente.

Eadem β) si ex solo metu fiunt, sunt *involuntaria secundum quid.* — Voluntas enim, etsi definitive velit, e. g. proiectionem mercium, eam tamen amplectitur cum *actuali affectu*, licet *inefficaci* (quem vocare possumus velleitatem), ad eius oppositum, nempe ad conservationem mercium. Atqui quod voluntas tali modo amplectitur, ita est voluntarium simpliciter, ut sit involuntarium secundum quid (2). Ergo ea, quae ex solo metu fiunt, sunt involuntaria secundum quid.

---

loquitur Aristoteles, Ethic. l. III. c. 1.: Si rem absolute simpliciterque consideres, nemo sua sponte rerum suarum iacturam facit; ceterum pro salute sua ac ceterorum omnes faciunt, qui quidem sanae sunt mentis. Atque huiusmodi actiones sunt illae quidem *mixtae*, ceterum iis, quae *sponte* aguntur, similiores esse videntur. Sunt enim optabiles et eligendae tum, quum aguntur. *Ἁπλῶς μὲν γὰρ οὐδεὶς ἀποβάλλεται ἑκών, ἐπὶ σωτηρίᾳ δ' αὑτοῦ καὶ τῶν λοιπῶν ἅπαντες οἱ νοῦν ἔχοντες. Μικταὶ μὲν οὖν εἰσιν αἱ τοιαῦται πράξεις, ἐοίκασι δὲ μᾶλλον ἑκουσίοις· αἱρεταὶ γάρ εἰσι τότε ὅτε πράττονται.*

(1) Ita s. Th., ibid. Scilicet de unoquoque agente et de actionibus eius iudicium proferendum est ex actu, non autem ex potentia.

(2) Cf. thesim XIII. divis. 5.^m^ pag. 118.

Scilicet in voluntate, quae ex metu imperat aliquam actionem (e. g. proiectionem mercium ex metu naufragii), est duplex affectio seu propensio, altera intensior et praevalens seu victrix (propensio in conservationem vitae et proinde etiam in proiectionem mercium ad vitae conservationem necessariam), altera remissior et inefficax (propensio in conservationem mercium). Hinc illa actio ex metu posita (mercium proiectio) est voluntaria ratione prioris illius propensionis, ratione vero alterius est involuntaria, ita tamen ut ratione prioris sit voluntaria simpliciter, et ratione alterius sit involuntaria tantum secundum quid. — Hic autem diligenter animadvertas metum quandoque tollere seu excludere illum etiam actualem affectum, quem diximus, inefficacem, seu illam erga oppositum velleitatem. Hoc contingit, quando affectus illiusmodi, ut ut inefficax, eaque velleitas impediret remotionem illam, quae intenditur, imminentis mali. Tunc autem cessat involuntarium secundum quid seu mixtum ex voluntario et involuntario, et habetur *pure* voluntarium. Sic in peccatore, qui reapse timet infernum et ex hoc timore inferni dolet de peccatis commissis et non vult amplius peccare, metus gehennae tollit et excludit quemcumque actualem affectum, etiam inefficacem, ad peccatum. Hic enim affectus, etsi inefficax, eoquod iam esset peccatum, obstaret vitationi inferni, quam peccator vult. Hoc autem non habetur in alio exemplo, quod attulimus, de mercatore: vita enim conservatur, dummodo proiiciantur merces in mare, sive maneat, sive non maneat velleitas easdem servandi. Quare in exemplo quidem de mercatore habemus voluntarium simpliciter et involuntarium secundum quid seu habemus *mixtum*: in exemplo autem de peccatore nullum habemus involuntarium secundum quid,

sed, ut iam diximus, pure habemus voluntarium (1). Huc spectat vox illa, *regulariter*, quam in theseos enunciatione addidimus.

Quaeres: nonne eadem ratione dici etiam potest illa, quae fiunt ex concupiscentia, esse voluntaria simpliciter et involuntaria secundum quid? — Nego: est enim discrimen inter ea, quae fiunt ex metu, et illa, quae fiunt ex concupiscentia. « In eo, inquit s. Thomas (2), qui per metum aliquid agit, manet repugnantia voluntatis ad id, quod agitur, secundum quod in se consideratur. Sed in eo, qui agit aliquid per concupiscentiam, non manet prior voluntas, quae repudiabat illud, quod concupiscitur, sed mutatur ad volendum illud, quod prius repudiabat. Et ideo, quod per metum agitur, quodammodo est involuntarium, sed quod per concupiscentiam agitur, nullo modo. Nam incontinens concupiscentia agit contra id, quod prius proponebat, non autem contra hoc, quod nunc vult. Sed timidus agit contra id, quod etiam nunc secundum se vult. » Itaque etsi per concupiscentiam

---

(1) Hinc propositionem hanc, *quae fiunt ex metu, sunt involuntaria,* sic distinguere solent auctores: sunt involuntaria simpliciter *nego*, secundum quid *subd.*, quoad affectum efficacem *nego*, quoad affectum inefficacem *subd.*, si affectus etiam tantum inefficax obstet fini per actionem vel omissionem ex metu imperatam obtinendo *nego*, si non obstet *conc.* Cf. Kilber, de virtut. theol. de spe theol. cap. II. art. 2. in fine. Cf. etiam Palmieri, de Poenit. thes. XXVII., ubi praeter alia habet haec: « Dici quidem poterit, quod, nisi fuisset timor, forte voluntas heic et nunc non esset detestata peccatum: sed hoc est commune ceteris aliis motivis, spei etiam et amoris, idque tantum nos docet, quod voluntas ad agendum aliquo indiget motivo, quo determinetur ad actum. At existente eo timore et voluntate vitandi infernum, homo nequit simul aliquid velle, quod cum hac voluntate intrinsece pugnat, malumque vitandum inducit. »

(2) Loc. cit. art. 6. resp. ad 2[m]. Cf. Suarez, in 1. 2. tract. II disp. III. sect. 2. n. 8 et 9.

possit quis ferri in id, quod antea aversabatur, non tamen haec aversio *actu* manet, dum quis agit. At qui agit ex metu, is agit cum actuali aversione ab illo ipso, quod vult, quam actualem aversionem metus regulariter loquendo non tollit, sed efficit ut voluntas superet, seu efficit ut, non obstante illa aversione et repugnantia, voluntas agat.

53. Scholion. Negandum non est ea, quae ex solo metu fiunt, per se et regulariter loquendo, esse *minus* libera, et proinde si turpia sint esse peccata pro metus gravitate *minus* indigna commiseratione, quam, si, ceteris paribus, metu non urgente, fierent. Metu enim non urgente, non haberetur illud involuntarium secundum quid, quod habetur, si ex gravi metu quis agat. Verum etsi ea sint *minus* libera, tamen manent reapse libera : neque vim habent obiectiones, quae a nonnullis auctoribus (1) afferuntur ad probandum ea, quae ex gravi metu fiunt, esse omni prorsus destituta libertate. Hae obiectiones revocantur ad sequentes.

I. Quidquid est involuntarium, illud a fortiori non est liberum. Atqui id, quod ex metu fit, e. g. proiectio mercium in mare, est involuntarium. Ergo id, quod ex metu fit, non est liberum. — Resp. *Dist. mai.* Quidquid *simpliciter* est involuntarium, illud a fortiori non est liberum *conc.*, quidquid *simpliciter* est voluntarium et tantummodo *secundum quid* est involuntarium *nego. Contradist. min.* Id, quod ex metu fit, *simpliciter* est involun-

(1) Hos auctores refellere adhuc possumus argumento ducto ex sensu communi. Omnes homines ob actiones vi timoris expressas tribuunt agenti laudem vel vituperium. Atqui nonnisi ob actiones libere positas laudem tribuunt vel vituperium. Ergo omnes homines actiones vi timoris expressas censent esse liberas. Censent insuper illiusmodi actiones, si malae sint, minori dignas esse vituperio, quia scilicet vident eas esse minus liberas.

tarium *nego*, simpliciter est voluntarium et tantummodo secundum quid est involuntarium *conc.*

II. Instant. Atqui ea, quae ex metu fiunt, *simpliciter* sunt involuntaria. — Nam ea, quae fiunt ex metu, sunt contra tendentiam voluntatis. Atqui id, quod est contra tendentiam voluntatis, est involuntarium. Ergo ea, quae fiunt ex metu, sunt involuntaria. — Resp. *Dist. mai.* Ea quae fiunt ex metu, sunt contra voluntatis tendentiam *absolutam* et *efficacem nego*, contra voluntatis tendentiam *conditionatam* seu complacentiam *inefficacem*, quam dicimus *velleitatem conc.* (1). *Contradist. min.* Id, quod est contra tendentiam absolutam et efficacem voluntatis est involuntarium *conc.*, quod est contra tendentiam conditionatam et inefficacem voluntatis *subd.*, est involuntarium simpliciter *nego*, secundum quid *conc.*

III. Urgent. Atqui ea, quae fiunt ex metu, sunt contra tendentiam efficacem voluntatis. — Nam ea, quae fiunt ex coactione, sunt contra tendentiam efficacem voluntatis. Atqui ea, quae fiunt ex metu, se habent ut ea, quae fiunt ex coactione; siquidem tum metus tum coactio est causa actionis. Ergo etiam ea, quae fiunt ex metu, sunt contra tendentiam efficacem voluntatis. — Resp. *Conc. mai.* si sermo sit de coactione absolute et simpliciter tali. *Dist. min.* Ea quae fiunt ex metu et ea quae fiunt

---

(1) Iis, quae in thesi iam diximus, haec addemus verba ex Ballerini, de act. hum. adnotat. ab init.: « Voluntatis affectio (in actibus ex metu positis) ad duo tendit, quae simul habere non potest, ac proinde circa unum assurgit efficaciter et illud amplectitur, erga alterum inefficaciter atque adeo hoc relinquit : circa unum habetur voluntas, circa aliud velleitas: in unum voluntas fertur absolute, in alterum vero conditionate, nempe si prius amittendum non sit; atque inde appellatio voluntatis *absolutae* seu *simplicis* et voluntatis *secundum quid*, nimirum secundum aliquem respectum seu complacentiam nefficacem. »

ex coactione se habent eodem modo, si materialiter actio consideretur *trans.*, si formaliter et respectu voluntatis *nego.* Ad rat. add. *dist.* Metus et coactio sunt causa actionis eodem modo *nego*, alio et alio modo, nimirum metus est causa moralis, coactio vero est causa physica actionis *conc.* Ut iam diximus, ipsa coactio producit physice actionem, contranitente voluntate, metus vero non physice efficit ipse actionem, sed movet voluntatem ad eliciendum aut imperandam aliquem actum, quem voluntas in aliis rerum adiunctis non poneret (1).

IV. Instant. Atqui metus est causa physica ipsius actionis. — Etenim dicendum sane est, metum esse causam physicam actionis, si ille, cui metus incutitur, non potest agere aliter quam agit, atque se se habet tamquam merum instrumentum, quod ab altero movetur. Atqui ille, cui metus incutitur, non potest agere aliter quam agit, atque se se habet tamquam merum instrumentum, quod ab altero movetur. Ergo metus est causa physica actionis. — Resp. *Dist. mai.* dicendum est metum esse causam physicam actionis, si ille, cui incutitur, non potest *physica* impossibilitate agere aliter quam agit, et si vere est merum instrumentum, quod ab altero movetur *physice*, eo pacto quo securis movetur ab artifice vel a milite

---

(1) Apte s. Th., 1. 2. q. 6. a. 7. ad 2m.: « Ea, quae aguntur per metum et per vim, non solum differunt secundum praesens et futurum, sed etiam secundum hoc, quod in eo, quod agitur per vim, voluntas non consentit, sed omnino est contra motum voluntatis: sed id, quod per metum agitur, fit voluntarium ideo quia motus voluntatis fertur in ipsum, licet non *propter se*, sed *propter aliud*; scilicet ad repellendum malum, quod timetur: sufficit enim ad rationem voluntarii, quod sit propter aliud voluntarium. Voluntarium enim est non solum quod propter seipsum volumus, ut finem, sed etiam quod propter aliud volumus, ut propter finem. Patet ergo, quod in eo, quod per vim agitur, voluntas interior nihil agit. »

gladius *conc.*, si ille cui metus incutitur, non potest i. e. *difficulter* potest agere aliter quam agit, et se habet per modum loquendi *improprium* quasi instrumentum, quod tamen ab altero movetur tantum *moraliter* et seipsum movet physice *nego. Contradist. min.* Ille, cui metus incutitur, non potest *physica* impossibilitate aliter agere quam agit, et vere est merum instrumentum, quod ab altero movetur *physice nego*, non potest, i. e. difficulter potest agere aliter quam agit, et se habet veluti instrumentum, quod tamen ab altero movetur tantum *moraliter* et seipsum movet physice *conc.* Scilicet, metu urgente, gravis et quandoque etiam gravissima adest difficultas aliter agendi, quam difficultatem homines, etsi physice superare possint, tamen communiter loquendo naturalibus viribus reapse non superant.

V. Contractus initi ex metu sunt invalidi aut saltem rescindibiles arbitrio eius, qui metum passus est. Atqui quod invalidi sint aut saltum eo modo rescindibiles, hoc non explicatur nisi ex defectu libertatis in illo, qui metum passus est. Ergo contractus initi ex metu non sunt liberi. — Resp. *Dist. mai.* Contractus ex quocumque metu initi sunt invalidi aut saltem rescindibiles *nego*, aliqui contractus initi ex metu gravi, extrinsecus et iniuste incusso et in hunc finem incusso, ut contractus ineatur *conc. Dist. min.* Quod huiusmodi contractus sint irriti aut saltem rescindibiles, hoc explicatur ex defectu *pleno* libertatis *nego*, ex defectu *plenae* libertatis atque insuper ex aliis causis, potissimum ex illata iniuria, quia scilicet fraus nemini prodesse debet *conc.* Contractus ex tali metu initus, certe est voluntarius ac liber. Unde contractus ex tali metu initi non sunt invalidi ob plenum defectum voluntarii et liberi : aliis tamen de causis sunt irriti, seu (exstant enim duae diversae hac de re sententiae ac loquendi ra-

tiones) rescindibiles ab eo, qui metum passus est. De his in tractatu de contractibus.

VI. Actus ex metu positi contra legem, non sunt pravi. Atqui quod pravi non sint, hoc non explicatur nisi ex defectu libertatis in eo, qui ex metu agit. Ergo actus ex metu contra legem positi, non sunt liberi. — Resp. *Dist. mai.* Actus ex metu quocumque contra legem quamcumque positi, non sunt pravi *nego*, actus ex gravi metu positi contra legem humanam, atque etiam praecepta quaedam divina *subd.*, quandoque *conc.*, semper *nego*. *Nego min.* Ratio enim, cur non sint pravi, est omnino alia, quam defectus libertatis. Ratio est, quia « lex *humana*, ut bene disserit Tongiorgi (1), si in aliquo casu grave damnum ex ea sequatur, non obligat *per se:* quia legislator censetur cum hac moderatione obligare velle, nisi publica salus aliud requirat; tamen etiam lex humana potest obligare *per accidens*, etiam quum grave damnum imminet, puta si legis transgressio sine auctoritatis contemptu fieri nequeat. » Idem quandoque, etsi difficilius, contingit quoad praecepta quaedam divina: numquam tamen id potest contingere quoad ullum prorsus praeceptum naturale negativum, quia huius obiectum est actio *intrinsece* mala. « Lex naturalis prohibens, ut pergit idem auctor, obligat etiam instante gravi metu, quia numquam cessat: propterea qui contra illam aliquid facit, licet id ex gravi metu faciat, semper inhoneste agit. » De quibus in tractatu de legibus fuse agemus.

---

(1) Eth. num. 131. Brevius: ratio non est quia actio est involuntaria et non libera, sed quia humanae leges *per se* non obligant cum tanto incommodo aut periculo, e. g. valetudinis, vitae, famae etc., nisi *per accidens* concurrat lex naturalis prohibens universim scandalum etc.

Thesis XVIII.

Illud, quod est proprie et simpliciter coactum, est omnino involuntarium.

54. Praenotiones. Iam exposuimus, quid sit *coactio* vel violentia, quomodo influat in actum qui ex ea fit, et qualiter hac in re differat a metu. Aristoteles (1) sic definit *coactum*: id, « cuius principium est extra, passo nullam conferente vim » i. e., ut explicant commentatores, passo resistente seu contranitente quantum potest. « Duo requiruntur, inquit Becanus (2), ut actus *proprie* dicatur violentus seu coactus, 1.º ut fiat ab agente extrinseco, passo non conferente vim, 2.º ut fiat passo resistente. » Tunc scilicet habetur coactum *proprie* et *simpliciter*. Si enim ille, qui vim patitur, se habeat mere negative, vel etiam si non renitatur in contrarium, quantum potest, habetur coactum non *proprie* et *simpliciter*, sed *improprie* et *secundum quid*. Hic autem loquimur potissimum de coacto proprie et simpliciter tali.

Ut docetur in Psychologia, et iam superius innuebamus (3), *actus elicitus nequit esse coactus*. Actus enim elicitus simulque coactus est contradictio in terminis. Et

(1) Ethic. l. III. c. 1.: οὗ ἔξωθεν ἡ ἀρχή, μηδὲν συμβαλλομένου τοῦ βιασθέντος.

(2) De beatit. et act. hum. cap. 2. Item Esparza, de act. hum. q. VII. art. 5.: « Valentia, Grenados et alii communiter advertunt, particulas, *nihil confert, non conferente vim*, accipiendas minime esse *pure negative*, ita ut is qui patitur violentiam, indifferenter se habeat, quantum est ex se, ad eam et ad oppositam actionem... Debet ergo patiens nihil conferre *positive*, hoc est reniti ac intendere impeditionem eius actionis. »

(3) Vide num. 42. pag. 130.

sane cum dicitur actus *elicitus*, dicitur actus procedens vitaliter a voluntate conferente vim, ut ipse sit: cum autem dicitur *coactus*, dicitur actus non procedens a voluntate, quae resistit ut potest, sed procedens tantum a principio extrinseco. Ergo actus elicitus simulque coactus foret actus procedens simul et non procedens a voluntate, quod repugnat. « Contradictio est, ut ait Doctor subtilis (1), voluntatem simpliciter cogi ad actum volendi.... quia violentum est, quod est totaliter a principio extrinseco et quod est contra inclinationem passi: et velle non potest sic inesse voluntati, quia tunc nolens vellet vel volens nollet. » At de his suo loco in Metaphysica disputatur.

Verum praeter actus elicitos sunt actus imperati: hi autem actus imperati (i. e. imperari *soliti*, quos nempe voluntas imperare potest et solet) possunt esse coacti. Et sane, ut idem Becanus disserit (2), « aliae potentiae, praesertim membra exteriora, per violentiam agentis extrinseci possunt recipere aliquem motum, renitente voluntate: sic potest aliquis vi me protrudere in hanc vel illam partem contra meam voluntatem. Item aliae poten-

---

(1) In 4. sent. dist. 29. q. unic. n. 6. Cf. s. Th., 1. p. q. 72. art. 1 Addam ea quae Dantes habet, Parad. IV.:

Se violenza è quando quel che pate
  Niente conferisce a quel che sforza,
  Non fur quest'alme per essa scusate;
Chè volontà, se non vuol, non s'ammorza,
  Ma fa come natura face in fuoco,
  Se mille volte violenza il torza;
Perchè, s'ella si piega assai o poco,
  Segue la forza: e così queste fero
  Potendo ritornare al santo loco.

(2) Loc. nuper cit. Ibi hoc etiam quaerit, utrum possit voluntas cogi ad imperandos actus aliarum potentiarum. Negative autem respondet: id enim non potest nisi per actum a se elicitum (per actum *imperantem*): at non potest cogi ad actum a se elicitum: ergo non potest cogi ut imperet actus aliarum potentiarum.

tiae, praesertim membra exteriora, per vim agentis extrinseci possunt impediri, ut non possint exsequi imperium voluntatis: sic quando voluntas imperat pedibus, ut ambulent, fieri potest, ut pedes externa quadam vi impediantur, ut non possint ambulare. » Ubi animadverte id, quod a Becano innuitur, non modo exteriora corporis membra, sed interiores etiam facultates, cuiusmodi sunt phantasia aut appetitus sensitivus, vi externa, v. g. Angeli tum boni tum mali, posse ad aliquos actus moveri, voluntate nostra frustra reluctante (1).

55. Demonstratio. Quod est *simpliciter* et *absolute* coactum, id non pendet a voluntate illius, qui patitur vim. Ergo non est illi voluntarium. Sed insuper est contra eius voluntatem, quae in oppositum omni vi nititur. Ergo est illi involuntarium sensu stricto et proprio (2).

Quaeres, quid dicendum sit de coacto, quod tale est *improprie* et *secundum quid?* — Qui non renititur, vel non renititur quantum potest, is aut tenetur contraniti, aut non. Si tenetur, tunc id, quod fit, est illi, qui vim patitur, voluntarium saltem *indirecte* seu *negative*, et magis minusve voluntarium, quo minus vel magis resistit. Si non tenetur, tunc ille, qui vim patitur, se habet *permissive* relate ad id, quod fit.

56. Scholion. Non videtur hoc in loco praetermittenda quaestio de *consuetudine* vel *habitu*, scilicet utrum habitus tollat voluntarium et liberum, utrum ipsum augeat, utrum e contrario minuat.

I. Duplex inprimis distingui debet habitus. Sunt habitus *infusi* et *supernaturales*, qui influxu ipsius Dei producuntur, quique tribuunt potentiae simpliciter *ipsum posse agere*, quales sunt virtutes theologales fidei, spei, caritatis. De

(1) Vide Ballerini., syn. de act. hum., num. 41.

(2) Cf. s. Th., 1. 2. q. 6. a. 5.

his exclusive tractat theologia supernaturalis. Sunt praeterea habitus *naturales* et per iteratos actus *acquisiti*, qui tribuunt potentiae posse *facilius*, *promptius* et *perfectius* agere illud, quod ipsa etiam sine habitu potest quadamtenus efficere: quales sunt e. g. habitus pulsandi citharam, conficiendi versus, convertendi in Deum mentem etc. Scilicet actus saepius instaurati imprimunt et relinquunt in potentia aliquod veluti vestigium sui, seu aliquam pronitatem ad idem operandum, per quam deinceps potentia iuvatur et veluti impellitur ad similes actus minori cum conatu et propensius eliciendos (1).

Habitus, quorum consideratio proprie pertinet ad philosophiam moralem, sunt habitus acquisiti, iique praesertim, qui *morales* dicuntur, quique sunt inclinationes ad actus *moraliter bonos* vel *malos* reproducendos, sunt nempe *virtutes* vel *vitia*.

II. Hisce, quae ad propositae quaestionis solutionem sufficiunt, breviter praemissis, duo statuimus. — *Primo*, dicendum est habitum, utpote *voluntarie ac libere contractum*, non *tollere* voluntarium et liberum in illis, quae ex eo fiunt: haec igitur sunt voluntaria et libera, sin minus in causa. — *Secundo*, « dicendum est, ut inquit Suarez (2), ex consuetudine et habitu per illam acquisito fieri, ut voluntas maiori promptitudine feratur, quia maiori facilitate et delectatione operatur ex habitu, quam sine illo, ceteris paribus: at vero maiori conatu operamur ea, quae facilius et iucundius efficimus: sic ergo habitus *auget voluntarium*, quia augmentum voluntarii in hoc consistit, quod voluntas maiori impetu feratur. At vero

(1) De habitu in genere agitur in Metaphysica. Cf. Suarez, Metaph. disp. XLIX., s. Th, 1. 2. a quaest. 50 ad quaest. 54^{m}.

(2) De volunt. et invol. disput. III. sect. III. num. 16.

de *libero* dicendum, sicut paulo ante dicebamus (1) de affectu voluntatis seu de concupiscentia consequente, quod habitus quidem per se ac formaliter, seu facta suppositione, minuit libertatem, quia inclinando magis voluntatem ad alteram partem minuit indifferentiam eius: tamen moraliter et in ordine ad effectus morales *non censetur minuere*, quamdiu illa consuetudo libera ac voluntaria est, propter eamdem rationem, quia dispositio libera, ut sic, non minuit liberum. »

Tum vero ita pergit idem doctor eximius: « Unde fit probabile, si consuetudo et habitus fiant involuntaria per actum contrarium efficacem, quantum est ex parte hominis, quem poenitet se acquisivisse talem consuetudinem vel habitum, et proponit facere quantum in se est ad vincendum illum (sermo speciatim est de habitibus *vitiosis*), tunc, inquam, est valde probabile consuetudinem *minuere libertatem*, et consequenter culpam, quia talis consuetudo versa est quodammodo in naturam, et iam non est in potestate hominis tam cito vincere illam, et alioqui est iam involuntaria, et ideo non reputatur tamquam suppositio libera sed necessaria. »

Hactenus consideravimus actus humanos *in genere naturae* seu *secundum esse physicum:* eosdem iam considerare debemus *in genere moris* seu *secundum esse morale.* Haec enim duo, esse physicum et esse morale, sunt rite in actionibus distinguenda, ut patet v. g. in actione externa ambulationis. « Haec enim dupliciter spectari potest, 1.° in genere naturae, quatenus habet suam entita-

---

(1) Vide ib. num. 27, ubi in fine quaeritur, curnam concupiscentia antecedens minuat libertatem, non autem eamdem minuat concupiscentia consequens: et haec ratio assignatur, quia consequens, secus ac antecedens, est voluntaria et libera. Iamvero habitus quoque est voluntarius et liber.

tem naturalem, et sic est eiusdem speciei in Petro et Iuda, 2.° in genere moris, quatenus libere fit et libere dirigitur in bonum aut malum finem, et sic potest esse diversae speciei in Petro et Iuda. Nam Petrus potest ambulare in hortum ut oret, Iudas ut Christum prodat. In quo casu ambulatio Petri est honesta, laude digna et meritoria, ambulatio Iudae vitiosa, vituperio digna et demeritoria. Quae diversitas potest etiam reperiri in eodem homine. Nam aliquando fit, ut aliquis incipiat ambulare ob malum finem, et in progressu mutet intentionem. Tunc erit eadem numero ambulatio in genere naturae, sed tamen diversae speciei in genere moris: nam initio erit vitiosa, in progressu honesta » (1). Iam itaque agendum nobis est de honestate et inhonestate actionum humanarum.

---

(1) Ita Becanus, de beat. et act. hum. cap. III. q. IV. num. 1

CAPUT III.

DE MORALITATE ACTUUM HUMANORUM.

57. Quaestionem de obiecto materiali philosophiae moralis excipit quaestio de obiecto eiusdem *formali*, seu de *moralitate*. Moralitas enim, ut diximus in Prologo, est illa ratio, quam moralis philosophia in actibus humanis considerat. Cum autem, ut monet Tullius (1), « omnis, quae ratione suscipitur de aliqua re institutio, debeat a definitione proficisci, ut intelligatur, quid sit id, de quo disputetur », hinc iam ab initio generalis aliqua notio moralitatis est praestituenda.

58. Animadvertimus itaque 1.°) duplicem, omnibus consentientibus, esse moralitatis speciem, aliam, qua actus dicuntur *recti*, *boni*, *honesti*, et haec vocatur *bonitas moralis*, aliam, qua actus dicuntur *pravi*, *mali*, *inhonesti*, et haec *malitia moralis* appellatur. — Animadvertimus 2.°) ad priorem actuum *bonorum* classem, ex omnium sententia, pertinere actiones laudandi Deum, honorandi parentes, opitulandi proximum, temperate vivendi etc.: et e contrario ad aliam actuum *malorum* classem, nulla cuiusquam discrepante sententia, spectare blasphemiam, parricidium, proditionem patriae, ebrietatem etc. — Animadvertimus 3.°) quod, iuxta communem concipiendi et loquendi modum, homines censentur et appellantur boni, quandoque *simpliciter* et *sine addito*, quandoque vero

---

(1) De off. 1. 2. De moralitate agit s. Th. in 1. 2. a quaest. 18.ª ad quaest. 21ᵐ.

secundum quid et *cum addito*. Qui aliquam scientiam aut artem calleat, puta philosophiam aut picturam, is dicitur quidem bonus, sed *cum addito*, nempe bonus philosophus, bonus pictor: item, qui acie intellectus polleat, vel mitem a natura voluntatem sit sortitus, is appellatur quidem bonus, sed *cum addito*, nempe vir boni ingenii vel bonae indolis. E converso non quidem bonus *cum addito*, sed bonus vel rectus *simpliciter* vocatur ille, qui eas ponat actiones reverendi Deum etc., quas modo enumerabamus, quaeque ab omnibus habentur tamquam moraliter bonae. Hinc autem genericam bonitatis ac malitiae moralis notionem eruere possumus, statuentes, moralem bonitatem esse illam qualitatem certis humanis actionibus inhaerentem, qua fit, ut homo, qui eas actiones posuit, dignus sit, ut vocetur bonus atque rectus sine addito, videlicet *qua homo est*: et e contrario malitiam moralem esse illud aliquid certis humanis actionibus inhaerens, quo fit, ut homo ille, qui eas actiones posuit, dignus sit, ut dicatur malus simpliciter et sine addito, videlicet *qua homo est*.

59. Haec notio moralitatis est quidem incompleta (neque enim alia in ipso tractationis exordio tradi potest) atque ab effectu, sed est tum vera, tum generali aliquo modo sufficiens ad actus morales a ceteris omnibus distinguendos, neque ab illis, quibuscum disceptandum est, negari aut in dubium revocari potest, utpote quae ex communi hominum concipiendi loquendique modo deducta. Completa autem moralitatis notio erit fructus huius tractationis, quae eo tandem spectat, ut intimam qualitatis huius, quam moralitatem dicimus, naturam perscrutetur.

60. Hisce praemissis, en quaestiones, quas hoc in capite praecipue pertractabimus — de existentia morali-

tatis, utrum ea sit — de eius essentia, quidnam ea sit — de eiusdem partitione, quotuplex ea sit — de facultate cognoscitiva moralitatis — de extensione eiusdem — ac tandem de iis, quae moralitatem consequuntur.

ARTICULUS I.

De existentia moralitatis.

Thesis XIX.

Existit discrimen inter bonum et malum morale, seu dantur actiones bonae et actiones malae moraliter.

61. Declaratio. « Non oportet, ait Aristoteles (1), nos omne problema, neque omnem thesim in quaestionem vocare, sed de qua quaerat aliquis eorum, qui rationem desiderent, non poenam aut sensum. Nam dubitantes, *utrum dii sint colendi et parentes diligendi necne*, poena indigent: dubitantes vero, *utrum nix alba sit necne*, sensu. » Quibus Philosophi verbis monemur, *primo*, quasdam

---

(1) Topic. I. 9. Οὐ δεῖ δὲ πᾶν πρόβλημα οὐδὲ πᾶσαν θέσιν ἐπισκοπεῖν, ἀλλ' ἣν ἀπορήσειεν ἄν τις τῶν λόγου δεομένων καὶ μὴ κολάσεως ἢ αἰσθήσεως· οἱ μὲν γὰρ ἀποροῦντες πότερον δεῖ τοὺς θεοὺς τιμᾶν καὶ τοὺς γονέας ἀγαπᾶν ἢ οὔ κολάσεως δέονται, οἱ δὲ πότερον ἡ χιὼν λευκὴ ἢ οὔ αἰσθήσεως. Nempe, ut haec verba explicat Maurus, « non quodlibet problema neque quaelibet thesis vocanda est in disputationem dialecticam, sed illae solae, de quibus dubitantes indigent *ratione*, per quam de veritate instruantur, non autem illae, de quibus dubitantes indigent *poena* vel *sensu:* ex. gr. non est disputandum, *utrum oporteat Deos honorare vel parentes diligere*, quia de his dubitantes, quae sunt omnibus a natura insita, *poena* sunt coercendi: rursus non est disputandum, *an nix sit alba*, quia de hoc dubitantes indigent *sensu*, cum videantur caeci. » Hunc Aristotelis locum fuse ac docte evolvit Iac. Facciolatus in acroasi, *de quo quaerendum non sit*.

esse veritates, quae tali sunt evidentia manifestae, ut demonstratione non indigeant, quaeque proinde paucis declarandae sunt vel etiam simpliciter enuntiandae, *secundo* has inter veritates illam comprehendi, quam hac in thesi statuimus, videlicet discrimen esse inter actiones bonas ac malas, seu existere moralitatem. Hanc igitur thesim breviter una alterave adducta ratione declarabimus.

Declaratur autem *a*) ex consensu hominum *uniformi*, *universali* et *constanti* (1). Ut enim in huius capitis prooemio innuebamus, omnes sane ubique et semper existimarunt, esse aliquas actiones moraliter bonas et esse alias moraliter malas: nemo umquam vere et ex animo affirmavit, actus humanos omnes esse ex aequo moraliter indifferentes. Iamvero, ut recte ait Seneca (2), « veritatis argumentum est, aliquid omnibus videri. » Quod praesertim valet, quando res, circa quam homines omnes consentiunt, sit aliquid voluntati molestum, nempe infensum iis passionibus seu cupiditatibus, quibus voluntas moveri solet ad assensum imperandum: id, quod in nostra hac quaestione contingit. Hinc enim sic possumus arguere. Intellectus determinatur ad assensum vel ab obiectiva evidentia rei vel a subiectiva motione voluntatis (3).

---

(1) Apposite Taparelli, *saggio teoretico di diritto naturale* dissert. I. cap. IV.: « Trovisi un vocabolario, a cui manchino le voci di *virtù*, *giustizia*, *temperanza*, *vizio*, *empietà* ecc., ed allora potremo richiamare in dubbio l'universal consenso delle genti. V. Cousin tom. II. leç. 20. » Cf. etiam Balmes, Eth. cap. I.

(2) Ep. 117.: « Apud nos veritatis argumentum est, aliquid omnibus videri: tamquam Deos esse inter alia sic colligimus, quod omnibus de Diis opinio insita est, nec ulla gens usquam est adeo extra leges moresque proiecta, ut non aliquos Deos credat. Cum de animarum aeternitate disserimus, non leve momentum apud nos habet consensus hominum aut timentium inferos, aut colentium. »

(3) Vide super. pag. 123. adnot. 4.

Atqui ad admittendam moralitatis existentiam non determinatur a motione voluntatis, cui nimirum valde onerosum est existere actiones bonas, quae ponendae sint, et malas, a quibus sit abstinendum. Ergo determinatur ab evidentia: sed evidentia est criterium veritatis, quemadmodum traditur in Logica. Hoc ergo, in quod homines tam unanimiter consentiunt, est verum, seu vere existit moralitas.

Declaratur insuper 5) ex intima uniuscuiusque experentia i. e. tum ex tranquillitate vel angustia animi, quam unusquisque in semetipso experitur, idque necessario et ineluctabiliter, ob aliquas actiones, etsi nemo alius intér mortales illas agnoverit, tum ex amore vel odio, quod vel indeliberate experimur erga eos, qui facinus aliquod perpetrarunt, etsi ficta sit narratio vel repraesentatio, ut in fabulis vel comoediis fieri solet. Quae omnia sic complectitur Tullius (1): « Quis est tam dissimilis homini, qui non moveatur et offensione turpitudinis et comprobatione honestatis? Quis est, qui non oderit libidinosam, protervam adolescentiam? Quis contra in illa aetate pudorem, constantiam, etiamsi sua nihil intersit, non tamen diligat? Quis Pullum Numitorem, Fregellanum proditorem, quamquam reipublicae nostrae profuit, non odit? Quis urbis conservatorem Codrum, quis Erechthei filias non maxime laudat? Cui Tubuli nomen odio non est? Quis Aristidem non mortuum diligit? An obliviscimur, quantopere in audiendo, in legendoque moveamur, quum pie, quum amice, quum magno animo aliquid factum cognoscimus? Quid loquor de nobis, qui ad laudem et ad decus nati, suscepti, instituti sumus? Qui clamores vulgi atque imperitorum excitantur in

---

(1) De fin. bon. et mal. l. V. c. 22. Vide, quam recte Tullius distinguat inter haec duo, *honestatem* et *utilitatem* actionis.

theatris, quum illa dicuntur, *Ego sum Orestes*, contraque ab altero, *Immo enimvero ego sum, inquam, Orestes.* Quum autem etiam exitus ab utroque datur conturbato errantique regi, *Ambo ergo una necarier, precamur*, quoties hoc agitur, quandove, nisi admirationibus maximis? Nemo est igitur, qui non hanc affectionem animi probet atque laudet, qua non modo utilitas nulla quaeritur, sed contra utilitatem etiam conservatur fides. »

Ut tandem 7) aliquot alias innuamus confirmationes, ad hanc adstruendam veritatem sic recte arguit Tongiorgi (1): « Licet ethnicorum superstitio nostra ipsa flagitia in Deos transferret, non tamen efficere potuit, ut Deorum exemplum naturae vocem exstingueret, utque furtum v. g. aut homicidium aut effrenis libido, etsi divinis moribus honestari viderentur, suam turpitudinem abiicerent. » Recte etiam Arnobius (2), « stoliditas, inquit, inveniri quae insanior potest, quam *mala esse nulla* contendere, et tamquam *malos perdere et condemnare* peccantes? » Addere insuper iuverit pulchrum hoc Senecae (3) argumentum: « Dic cuilibet ex istis, qui rapto vivunt, an ad illa, quae latrociniis et furtis consequuntur, malint ratione bona pervenire? Optabit ille, cui grassari et transeuntes percutere quaestus est, potius illa invenire, quam eripere. Neminem reperies, qui non nequitiae praemiis sine nequitia frui malit. Maximum hoc habemus naturae meritum, quod virtus in omnium animos lumen suum permittit: etiam qui non sequuntur, illam vident. » Quod idem argumentum urget Tullius (4) hisce verbis: « Quis est aut quis umquam fuit aut ava-

---

(1) Eth., num. 127.
(2) Advers. gent. l. II.
(3) De benef. IV. 17.
(4) De fin. bon. et mal. l. III. c. 11.

ritia tam ardenti aut tam effrenatis cupiditatibus, ut eamdem illam rem, quam adipisci scelere quovis velit, non multis partibus malit ad se, etiam omni impunitate proposita, quam illo modo pervenire? »

ARTICULUS II.

De essentia moralitatis.

Thesis XX.

Moralitas sita est in quadam actionum humanarum habitudine ad ordinem naturalem, tamquam regulam seu normam. Humanae videlicet actiones dicuntur et sunt bonae vel malae, prouti congruunt cum ordine naturali complete spectato, vel ab eodem discrepant.

62. Praenotiones. Cum *existentia* moralitatis, ut declaravimus, sit veritas extra omnem controversiam posita, inquirendum iam est in eius *essentiam* seu *quidnam ea sit*. Ac primo quidem explicemus oportet, quid sit *ordo naturalis*, seu, ut alii loquuntur, *natura rationalis:* siquidem in habitudine actionis ad naturalem hunc ordinem reponimus essentiam moralitatis.

Homo naturaliter est — 1.° creatura et consequenter servus Dei — 2.°) pars huius rerum universitatis — 3.°) pluribus in seipso diversisque instructus viribus seu facultatibus. Hinc in homine triplex distinguenda est classis relationum seu ordinationum naturalium.

Classis 1.ª continet relationes illas, quibus homo refertur ad Deum, suum primum Principium et Finem ultimum, nempe relationem creaturae ad Creatorem, servi ad Dominum absolutum, ordinationem intellectus ad Verum summum cognoscendum, voluntatis ad Bonum summum amandum. Hae relationes sunt in homine su-

premae, quibus scilicet aliae subordinatae sunt, quaeque alteri non subordinantur. — Classis 2.ª continet relationes, quibus homo refertur ad alias huius rerum universitatis compartes, nempe relationem domini in ordine ad creaturas irrationales, et socii (1) relate ad ceteros homines. — Classis 3.ª continet relationes, quibus facultates variae, quas homo in se habet, nectuntur, nempe subordinationem facultatum omnium inferiorum ad intellectum et voluntatem, atque etiam coordinationem ipsarum facultatum inferiorum inter se (2).

Hae relationes fundantur in ipsis essentiis ac naturis rerum et immediate procedunt ab ipsis, ac proinde sunt *immutabiles* et *necessariae*, quemadmodum immutabiles et necessariae sunt essentiae ac naturae (3), a quibus fluunt quasque potuisset Deus non condere seu existentia non donare, sed si e statu possibilitatis in existentiam vocet, iam nequit efficere, ut certis illis notis eaedem non constent nec certis iis relationibus inter se devinciantur.

Iamvero harum omnium relationum complexum uno vocabulo appellamus *ordinem naturalem*, et conformitatem cum variis hisce relationibus appellamus conformitatem seu convenientiam (4) cum *ordine naturali.* Appellari etiam solet convenientia cum *natura rationali:* idem enim exprimitur, ut iam diximus, per naturam rationalem et

---

(1) Est enim homo, ut suo loco demonstrabimus, natura sua *socialis*, i. e. naturaliter factus ad socialem cum aliis vitam agendam.

(2) Cum natura humana sit una, et opus sit sapientissimi Artificis, hinc multiplices, quae in homine sunt, facultates, nequeunt non esse ad invicem ordinatae.

(3) Vide quae in Ontologia traduntur de essentiis rerum, quomodo eae sint immutabiles, indivisibiles, necessariae et aeternae.

(4) Cf. Suarez, in 1. 2. tract. III. dist. 2. sect. 2. n. 13., ubi explicat duplicem sensum, quo sumi potest vocabulum hoc *convenientia.*

ordinem naturalem, quamvis priori modo potius *subiective*, altero autem potius *obiective* res spectetur.

63. DEMONSTRATIO. Si quaeras, *quandonam ens quodlibet censeri ac dici debeat bonum absolute et simpliciter*, omnes facile respondebunt, tunc id locum habere, quando entis illius, de quo in specie agitur, actiones vel motus apte respondent fini seu scopo, ad quem ens illud est naturaliter destinatum, brevius, quando respondent naturali eius ordinationi. Hoc pacto bonum dicimus equum, qui velociter currit, bonum horologium, quod recte indicat horas et ita porro, quia videlicet equus ad cursum, horologium ad indicandas horas est factum ac comparatum. Id praestant cuius gratia sunt: hinc sunt bona.

Eodem igitur pacto, tunc homo censeri ac dici debet bonus *absolute* et *simpliciter*, quando eius actiones respondent fini ipsius supremo ceterisque finibus, ad quos est naturaliter factus et ordinatus, brevius, naturalibus eius relationibus. Itaque conformitas actionis humanae cum naturalibus hominis relationibus seu cum *ordine naturali* (sic enim, ut diximus, vocamus complexum relationum omnium naturalium) est id, ex quo fit, ut homo censeri ac dici debeat rectus et bonus *sine addito*. Atqui id, ex quo fit, ut homo censeri ac dici debeat bonus *sine addito*, est (quemadmodum in huius capitis prooemio iam praestituimus) bonitas moralis. Ergo bonitas moralis sita est in conformitate actionis cum ordine naturali: contra vero malitia moralis consistit in difformitate actionis ab eodem naturali ordine.

Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu. Ex quo pervulgato axiomate duo haec sequuntur, quae digna prorsus sunt diligenti consideratione.

1.°) Ut actio sit bona *simpliciter*, non sufficit ut uni vel alteri tantum relationi respondeat, sed opus est ut non sit difformis ab ulla ex iis naturalibus relationibus,

quarum complexus constituit ordinem, quem dicimus naturalem. Paucis, debet esse conformis ordini naturali *complete spectato*, ut in ipsa huius theseos enunciatione expresse affirmatur: secus, actio erit mala vel certe deficiens in bonitate.

2.°) Eadem porro ratione, ut actio sit bona *simpliciter*, oportet ut ea *complete spectata* sit conformis ordini naturali (1). Duplici enim modo potest actio humana considerari: *primo*, tantummodo *per se* et *praecisive* seu *secundum suam substantiam*, facta nimirum abstractione a fine operantis aliisque actionis individuae circumstantiis (2): *secundo*, nulla facta praecisione et consequenter etiam *secundum finem operantis* necnon *secundum accidentia* seu circumstantias alias omnes, quae actionem in individuo determinant. Iamvero ut actio sit bona *simpliciter*, opus est, ut nullo ex capite sit ab ordine naturali difformis, neque spectata per se seu ex obiecto, neque inspecta ex circumstantiis, neque ex fine operantis: si ex uno capite deficiat, actio erit mala i. e. vel ex toto mala, vel certe in bonitate deficiens. Quod docet s. Thomas hisce verbis (3): « Non est actio bona *simpliciter*, nisi omnes bonitates concurrant (ex obiecto, ex fine, ex circumstantiis): quia

---

(1) Cf. s. Th., 1. 2. q. 18. a. 2. sqq., 2. sent. dist. 36. art. 5. Quemadmodum in ceteris rebus bonitas seu ratio convenientiae attenditur in particulari secundum substantiam rei, secundum accidentia, secundum habitudinem a causa, a qua dependent; ita etiam in esse morum bonitas actus humani dignoscitur in particulari ex actione sumpta per se, sumpta secundum accidentia, sumpta secundum causam et finem operantis. Vide super. pag. 116.

(2) « Circumstantiae, inquit s. Thomas; 1. 2. q. 7. a. 1., dicuntur quaecumque conditiones sunt extra substantiam actus, et tamen attingunt aliquo modo humanum actum. Unde circumstantiae actuum humanorum *accidentia* eorum dicenda sunt. »

(3) In 1. 2. q. 18. a. 4. ad 3[m].

quilibet singularis defectus causat malum, bonum autem causatur ex integra causa, ut Dionysius dicit. » Haec tria — *obiectum*, *finis*, *circumstantiae* — dicuntur *fontes* seu *principia* moralitatis.

64. Scholion. Pauca de actionum *circumstantiis* addemus. Circumstantiae seu accidentia actionis (1) continentur hoc brevi versiculo:

QUIS, QUID, UBI, QUIBUS AUXILIIS, CUR, QUOMODO, QUANDO.

Pauca de singulis, ut passim eae solent a probatis auctoribus explicari.

Quis non iam tantummodo significat generalem personae agentis rationem, sed specialem eiusdem conditionem: si ille e. g. qui eleemosynam elargitur, sit et ipse pauper, haec circumstantia auget sane bonitatem moralem illius actionis. — Quid denotat pariter specialem obiecti rationem, et nominatim haec tria: designat magnum aut parvum in obiecto, ut si res per furtum ablata sit magni valoris: significat effectum, qui ex opere sequatur, ut si ex homicidio secuta sit paupertas filiorum illius, qui occisus est: indicat conditionem personae vel

---

(1) Cf. s. Th., 1. 2. q. 7. art. 3.: « Tullius in sua Rhet. assignat septem circumstantias etc. Considerandum est enim in actibus *quis fecit*, *quibus auxiliis* vel instrumentis fecerit, *quid* fecerit, *ubi* fecerit, *quomodo* fecerit, et *quando* fecerit. Sed Aristoteles in l. III. Ethic. c. 1. addit aliam, scil. *circa quid*, quae a Tullio comprehenditur sub *quid*. » En autem verba Aristotelis, l. c.: Ἴσως οὖν οὐ χεῖρον διορίσαι αὐτά, τίνα καὶ πόσα ἐστί, τίς τε δὴ καὶ τί καὶ περὶ τί ἢ ἐν τίνι πράττει, ἐνίοτε δὲ καὶ τίνι, οἷον ὀργάνῳ, καὶ ἕνεκα τίνος, οἷον σωτηρίας, καὶ πῶς, οἷον ἠρέμα ἢ σφόδρα. Non erit igitur fortassis abs re, quae et quot eae sint, distinguere, nimirum, quis agat, quid agat, et qua in re versetur actio; interdum vero et quo puta instrumento, et cuius rei causa, ut salutis causa, et quomodo, ut leniter an vehementer.

obiecti, ut si res per furtum ablata sit Deo sacra, quae circumstantia efficit, ut actio illa sit duplici ex capite difformis ab ordine naturali, seu sit furtum simul et sacrilegium. — Ubi significat specialem loci qualitatem, e. g. quod homicidium perpetratum sit in templo. — Quibus auxiliis denotat specialia media, seu instrumenta, queis agens usus est, e. g. quod homicidium quis perpetrarit armorum genere a positiva lege prohibito. — Cur significat finem operantis. Dixi, *operantis.* Nam duplex distinguitur finis, *operis* et *operantis.* Finis operis seu intrinsecus est ille, ad quem actio est ex natura sua ordinata, quique proinde pertinet ad ipsam substantiam actionis potiusquam ad eius accidentia: e. g. sublevatio pauperis in actu erogandi eleemosynam. Finis autem operantis seu extrinsecus est ille, quem sibi agens ultro praestituit: ut si quis eleemosynam eroget ad vanam gloriam apud homines captandam. Hic finis operantis seu extrinsecus est potissima circumstantia, quae in actione considerari debet: hinc de eo, tamquam de circumstantia praecipua inter omnes, fieri solet expressa mentio. — Quomodo denotat modum actionis, ut si ferventer an tepide, sponte an coacte, sciens an ignorans, ex passione an ex malitia, e. g. quod actus ex concupiscentia antecedente positus sit. — Quando significat qualitatem et quantitatem temporis, ut si quis die festo contra ecclesiasticam legem ad multas horas laboraverit.

Hae circumstantiae aliquando ad moralitatem nihil conferunt, aliquando vero ad actus moralitatem attinent. Quum porro conferunt, tunc aliquando actionem nova quadam moralitatis specie cumulant, i. e. actui, qui iam per se spectatus habet certam speciem moralitatis, novam aliam superaddunt moralitatis speciem: aliquando non addunt novam speciem, sed in eadem specie minuunt vel augent, idque leviter aut graviter, bonitatem vel ma-

litiam, quam actio ex se habet: aliquando bonitatem, quam actio ex obiecto habet, vitiant et corrumpunt: aliquando actionem, quae ex se seu ex obiecto est indifferens moraliter, determinant in aliqua moralitatis specie. — Quaeres, quomodo addant quandoque novam speciem? Id intelliges, si perpendas actionem sub tali et cum tali circumstantia modo specialem eamdemque formalem oppositionem involvere ad classem aliquam naturalium relationum, modo non involvere, modo esse contra specialem aliquam virtutem seu cadere sub speciale aliquod praeceptum, modo non: hinc fit, ut modo addant, modo non addant speciem moralitatis novam (1).

Unum hic addam magni momenti corollarium, quod praeter alia ex dictis sequitur, *nullam actionem, quae per se seu ex obiecto spectata sit mala, fieri posse absolute bonam per bonum operantis finem.* Qua de re recte s. Au-

---

(1) Sit e. g. crimen Boleslai, qui suum fratrem Venceslaum in templo orantem interfecit. Considero hanc actionem *praecisive*, cum eam specto prout est ablatio vitae proximi propria auctoritate perpetrata: ad relationes naturales seu ad ordinem naturalem respiciendo concludo actionem esse malam in specie dilectionis erga proximum. Considero actionem eamdem *secundum circumstantias*, cum considero illum, qui occisus est, esse germanum fratrem, et locum, in quo interfectus est, esse Deo consecratum: et hinc ad naturalem ordinem rursus me convertendo, concludo actionem esse malam in specie pietatis erga consanguineos et religionis erga Deum. Unde tres distinctas species malitiae in una eademque actione detego. Dixi, *in una eademque actione:* est enim unus actus cum triplici formalitate, seu cum oppositione triplici ad ordinem naturalem, et quidem triplici oppositione formali (non alia virtuali, alia formali). Neque hic agitur de speciebus, ut sunt substantiae, quae nonnisi speciem unam habere possunt. — Nota insuper modum loquendi, quem adhibuimus: potius quam dicere, ut saepe fit, *mutant speciem*, diximus, *addunt speciem*. Quando enim species mutatur, prior non permanet, sed altera solum habetur: hic autem manent omnes e. g. homicidium, parricidium, sacrilegium,

gustinus (1) sic loquitur: « Interest quidem plurimum qua causa, quo fine, qua intentione quid fiat: sed ea, quae constat esse peccata, nullo bonae causae obtentu, nullo quasi bono fine, nulla velut bona intentione facienda sunt.... Quis est qui dicat, ut habeamus, quod demus pauperibus, faciamus furta divitibus aut testimonia falsa vendamus?... Quis ista dicat, nisi qui res humanas omnesque conatur mores legesque subvertere? Quod enim sceleratissimum facinus, quod turpissimum flagitium, quod impiissimum sacrilegium non dicatur posse fieri recte atque iuste,... si semel concesserimus, in omnibus malis operibus hominum ideo non quid fiat, sed quare fiat esse quaerendum, ut quaecumque propter bonas causas facta inveniuntur, nec ipsa mala esse iudicentur? » Hoc sensu s. Scriptura (2) vetat, ne *faciamus mala ut veniant bona.* Quod enim ex se malum est, non fit licitum propter intentionem boni finis, qui nequit ullo pacto cohonestare actiones seu media ex se iniqua.

Thesis XXI.

Turpiter errant Utilitarii, qui bonitatem moralem unice sitam esse affirmant in utilitate actionis ad temporalia praesentis vitae bona.

65. Praenotiones. *Utilitarismus moralis* est systema, in quo bonitas moralis collocatur unice in utilitate actionis ad temporalia praesentis vitae bona, contra vero malitia

---

(1) Lib. contr. mendacium cap. 7. Huc referri potest propositio in Syllabo condemnata sub num. 64.: « Tum cuiusque sanctissimi iuramenti violatio, tum quaelibet scelesta flagitiosaque actio sempiternae legi repugnans, non solum haud est improbanda, verum etiam omnino licita et summis laudibus efferenda, quando id pro patriae amore agatur. » Cf. etiam prop. 61.

(2) Rom. III. 8. « Et non sicut blasphemamur et quidam aiunt nos dicere, faciamus mala ut veniant bona: quorum damnatio iusta

moralis in eo collocatur, quod actio ad ea bona non conducat vel eorum acquisitioni aut conservationi adversetur.

Est autem duplex, *privatus*, qui dicitur etiam *egoismus*, et *publicus*, qui vocari etiam potest *eudaemonismus socialis*, prout nimirum utilitas privata vel publica spectatur. Utilitas privata est utilitas actionis ad comparanda transitoria mortalis huius vitae bona, ut sunt divitiae, commoditates, dignitates, voluptates. Quae sensiles voluptates si illud sint bonum, quod in actione spectatur, ita ut quae actio sensilem gignat voluptatem, censeatur bona, quae vero sensilem pariat dolorem aut molestiam, mala; tunc utilitarismus privatus nomen accipit *epicureismi* (1). Utilitas autem publica est utilitas actionis ad terrenam prosperitatem, potentiam, incrementum nationis seu civilis so-

---

est. » Quae verba explicans s. Thomas ait: « sicut non est verum syllogizandum ex falsis, ita non est perveniendum ad bonum finem per mala. »

(1) Nostris etiam diebus non desunt, qui proiectissima audacia utilitarismum atque etiam epicureismum proclament. Cf. Taparelli, *saggio teoret.* dissert. 1. cap. 1. not. 6., ubi Bentham aliorumque assertiones affert. « La virtù, en quorumdam utilitariorum verba, non è un bene, se non per i piaceri, che ne derivano, il vizio non è un male, se non per le pene, che ne provengono. E se nel catalogo volgare delle virtù trovassi un'azione, da cui risultasse più dolore che piacere, la porrei tra i vizii, e se trovassi fra i vizii qualche piacere innocente, lo porrei fra le virtù. In quanto a noi il nostro linguaggio è semplicissimo. Dalla tale o tal altra azione risulta il tal piacere o la tal pena: volete sapere di queste azioni qual è la più onesta? Calcolate qual è quella che vi promette maggior quantità di felicità ossia di piacere liquido. » Quae verba postquam retulit, sic pergit: « Ecco in pochi cenni la dottrina della *utilità* espressa se non con costanza, almeno senza maschera e senza misteri. La virtù consiste nel cercare il piacere, la legge di natura è un sogno, il combattere se stesso un delitto. »

cietatis, adeo ut quae actio ad temporalem illam prosperitatem conferat, sit bona, secus vero sit mala.

66. Demonstratio. Sententiam hanc turpissimam, cuius absurditas nimis est manifesta, paucis refellemus.

I. Tantum abest, ut in praedicta utilitate sit reponenda moralitas, ut e contrario sint actiones, quae conferunt ac saepe conferunt quam maxime ad temporalia illa praesentis vitae bona, et tamen, omnibus consentientibus, sint malae: sint contra actiones, quae non conferunt ad temporalia praesentis vitae bona, immo iis maxime opponuntur, et tamen ex omnium sententia sunt bonae. Hoc proclamant ratio, conscientia, sensus communis, idque ipsi ethnici aperte professi sunt (1).

Quaenam sit inter honestatem et utilitatem habitudo, recte tradit Cicero hisce verbis (2): « Est nihil utile, quod idem non honestum, nec quia utile, honestum est, sed

---

(1) Unum afferemus testimonium ex Iuvenale, Satyr. VIII.:

.... Ambiguae si quando citabere testis
Incertaeque rei, Phalaris licet imperet, ut sis
Falsus, et admoto iubeat periuria tauro;
Summum crede nefas animam praeferre pudori,
Et propter vitam vivendi perdere causam.

De utilitarismo digna sunt, quae legantur ea, quae habet Balmes, Eth. capp. IV. - VII.

(2) De offic. III, 30. Ib. cap. 11. ait: « Utilitatis specie in republica saepissime peccatur, ut in Corinthi disturbatione nostri: durius etiam Athenienses, qui sciverunt, ut Aeginetis, qui classe valebant, pollices praeciderentur; nimis enim imminebat propter propinquitatem Aegina Piraeo: sed nihil quod crudele, utile; est enim hominum naturae, quam sequi debemus, maxime inimica crudelitas. Male etiam, qui peregrinos urbibus uti prohibent, eosque exterminant, ut Pennus apud patres nostros, Papius nuper. Nam esse pro cive, qui civis non sit, rectum est non licere: quam tulerunt legem sapientissimi consules, Crassus et Scaevola: usu vero urbis prohibere peregrinos, sane inhumanum est. Illa praeclara, in quibus publicae utilitatis species prae honestate contemnitur. » Cf. alium Ciceronis locum, quem super. attulimus pag. 169.

quia honestum, utile. » Sermo nimirum est de utilitate *vera* hominis, qua homo est. Si de ipsa perfecta alterius vitae beatitudine, in qua verum et summum hominis bonum consistit, sermo sit, non ideo actio est bona, quia ad eam consequendam adducit, sed contra ideo adducit ad eius assecutionem, quia est bona. Itaque utilitas erit consequentia honestatis, minime autem in ipsa utilitate essentia honestatis est reponenda.

II. Arguamus nominatim contra *epicureos*: ea vero, quae contra ipsos dicemus, aliis aptentur utilitariis. Sunt actiones, quae delectationem facultatibus sensibilibus afferunt, at simul impediunt bonum potentiarum nobiliorum, quibus inferiores illae facultates sunt naturaliter subordinatae: et e contrario sunt actiones, quae bonum facultatum nobiliorum promovent, etsi sensiles potentias delectatione privent, immo ipsis aliquam molestiam afferant. Atqui manifeste priores actiones sunt malae, aliae bonae: ex illis enim homo dici debet simpliciter malus seu inordinatus, ex aliis vero rectus, ordinatus, bonus simpliciter. (1) Ergo bonitas moralis non consistit in hoc, quod actio conferat ad sensilem voluptatem, nec malitia moralis in hoc est reponenda, quod actio sensilem dolorem seu molestiam afferat.

II. Ratio fundamentalis, qua hoc utilitarismi systema innititur, est haec, temporalia praesentis vitae bona esse finem ultimum, ac destinationem supremam hominis. Id utilitarii aperte asserunt: et sane ex praesupposita talis assertionis veritate illud legitime consequeretur, quod ipsi concludunt. Sed in capite primo demonstravimus falsitatem illiusmodi assertionis: everso autem fundamento, tota aedificii moles, quae ipso innititur, per se corruit.

---

(1) Cf. num. 58. pag. 166.

Itaque merito condemnatur in Syllabo (1) sequens propositio: « Omnis morum disciplina honestasque collocari debet in cumulandis et augendis quovis modo divitiis et voluptatibus explendis ».

67. SCHOLION. Ex dictis in hac et praecedente thesi apparet, quaenam sit vera moralitatis *regula* seu *norma*. *Regula* in sua materiali significatione est instrumentum, quo lineae diriguntur. Item *norma* proprie loquendo est instrumentum ad angulos rectos conficiendos, instrumentum scilicet, ad quod si angulus sit exactus, est rectus, a quo si angulus deficiat, est non rectus. Quum itaque agitur de invenienda moralitatis regula seu norma, quaeritur quidnam sit id, cui si actio sit conformis, est recta, a quo si actio sit difformis, est non recta moraliter. Patet autem ex dictis quidnam huic quaestioni sit respondendum: talis regula seu norma est *ordo*, quem diximus *naturalem*. Huic enim ordini complete considerato si actio humana complete spectata (2) est conformis, est vere absoluteqne recta, non recta est, si ab eo sit difformis.

Et sane hic *ordo naturalis* est aliquid, cui competunt notae seu characteres, qui regulae et normae, de qua nunc quaerimus, boni malique moralis debent inesse. Debet enim esse α) norma *infallibilis*, ita ut ex ea diiudicans intellectus nequeat errare, reiiciendo inter actiones malas aliquam actionem, quae reapse bona sit, vel viceversa. Debet esse β) norma *necessaria* et *invariabilis*, ita

---

(1) Paragr. VII. propos. 58. Cf. etiam propos. 64.

(2) Cur adduntur hae voces? Ad significandum ordinem naturalem, pariterque actionem humanam debere considerari *adaequate*, illum secundum omnes quas complectitur naturales relationes, hanc non modo secundum se, sed etiam secundum omnes, quibus afficitur, circumstantias. Secus iudicium de actionis moralitate poterit esse falsum vel incompletum. Vide quae diximus super. uum. 63.

ut pro diversa ratione personarum, temporum, locorum non sit diversa, sed una semper eademque perseveret. Debet esse γ) norma *universalis*, ita ut valeat pro omnibus actionibus sive extrinseca sive intrinseca moralitate praeditis. Debet esse δ) norma *naturalis*, i. e. vel solo naturali lumine cognoscibilis, quemadmodum vel solo naturali lumine cognoscibilis est bonitas malitiaque moralis. Atqui, ut consideranti facile patebit, hae dotes competunt ordini, quem vocamus naturalem. Merito igitur hic ordo statuitur tamquam vera ac suprema boni malique moralis regula vel norma.

ARTICULUS III.

De partitione moralitatis.

Thesis XXII.

Duplex omnino admittenda est moralitas, altera quidem extrinseca et accidentalis, altera vero actioni ipsi intrinseca et essentialis.

68. Praenotiones. Contendimus esse quidem actiones, quae *per consequens*, sed esse etiam actiones, quae *de se* congruunt vel repugnant ordini naturali: ac proinde duplicis generis moralitatem esse admittendam, alteram *extrinsecam* et *accidentalem*, alteram vero *intrinsecam* et *essentialem*.

Moralitas prior extrinseca et accidentalis est illa, quae actioni inest tantummodo *consequenter* ad positivam prohibitionem vel praeceptum positivum (nempe, legem *libere* latam) legitimi superioris. E. g. actus comedendi pomum non est de se difformis ab ordine naturali, sed talis evadit consequenter ad hypothesim prohibitionis factae a superiore, qualis a Deo facta fuit nostris protoparentibus in terrestri paradiso: en igitur actus malus

malitia tantum extrinseca et accidentali. Moralitas autem intrinseca et essentialis est illa, quae actioni inest *de se*, nempe *suapte natura, nulla etiam supposita prohibitione positiva aut positivo praecepto superioris*. Exemplo sint amor erga Deum, erga parentes, erga patriam: et e contrario blasphemia, parricidium, patriae proditio. « Neque vero absurde, inquit de Valentia (1), propter hanc causam dicuntur huiusmodi actus esse *intrinsece* mali vel boni. Nam similis modus loquendi est, cum dicere solemus, unumquodque ens esse *intrinsece* bonum et verum, propterea quod cum ratio bonitatis et veritatis sit *transcendens*, est necessario cum quovis ente connexa. »

69. Demonstratio. Iamvero rem ita esse, seu non solummodo moralitatem *extrinsecam* (de cuius existentia nemo est qui dubitet, nisi ille, qui vellet omnem prorsus e medio tollere moralitatem), verum etiam *intrinsecam* moralitatem esse admittendam, multiplici probatur argumento.

I. Ac *primo* quidem argumenta, quae in thesi nonadecima attulimus ad probandam in genere existentiam moralitatis, quorum alterum procedit ex consensu hominum uniformi universali et constanti, alterum vero ex propria uniuscuiusque experientia, debent huic etiam thesi aptari. Haec etiam veritas est una ex illis, quae dicuntur *sensus* seu *consensus communis*, quaeque sunt basis et fundamentum totius ordinis moralis. « Sunt quaedam, inquit Aristoteles (2), quorum nominibus statim vitium est implicatum, ut malevolentia laetans alieno

(1) In 1. 2. disp. 2. quaest. 13. punct. 3.

(2) Ethic. II. 6.: *ἔνια γὰρ εὐθὺς ὠνόμασται συνειλημμένα μετὰ τῆς φαυλότητος, οἷον ἐπιχαιρεκακία, ἀναισχυντία, φθόνος, καὶ ἐπὶ τῶν πράξεων μοιχεία, κλοπή, ἀνδροφονία.... Οὐκ ἔστιν οὖν οὐδέποτε περὶ αὐτὰ κατορθοῦν, ἀλλ' ἀεὶ ἁμαρτάνειν.*

malo, impudentia, invidentia, et in actionibus furtum, adulterium, caedes.... Numquam igitur fieri potest, ut ex his aliquid recte fiat, sed semper peccatur ea agendo. » Recte etiam dixit Clarke (1), tam mirum cuivis cordato viro videri debere, Philosophos extitisse, qui negaverint naturale et incommutabile discrimen bonum inter ac malum, quam incredibile prorsus cuivis videretur, extitisse Geometras, qui contenderint, discrimen nullum esse lineam inter curvam et rectam.

II. Et sane *secundo*, quum, ut in superiore thesi demonstravimus, eae actiones sint bonae, quae conformes sunt ordini naturali, eae malae, quae ab eodem ordine sunt difformes; si quae dentur actiones, quae illi ordini *de se* ac *natura sua* congruant vel repugnent, eae profecto dicendae erunt *de se* ac *natura* sua bonae vel malae. Atqui dantur actiones, quae illi ordini de se ac natura sua congruunt, e. g. actus amandi Deum seu formaliter tendendi in ipsum finem: atque e contrario actiones dantur, quae de se ac natura sua praedicto ordini repugnant, e. g. actio odio habendi ipsum Deum. Ergo dantur actiones de se bonae et actiones de se malae.

III. Insuper *tertio*, si nulla detur actio *de se* bona,

---

(1) « Any man of ordinary capacity, and unbiassed judgement, plainness and simplicity, who had never read, and had never been told, that there were men and philosophers, who had in earnest asserted and attempted to prove, that there is no natural and unalterable difference between *good* and *evil;* would at the first hearing be as hardly persuaded to believe, that it could ever really enter into the heart of any intelligent man, to deny all natural difference between *right* and *wrong;* as he would be to believe, that ever there could be any Geometer, who would seriously and in good earnest lay it down as a first principle, that a crooked line is as straight as a right one. » A discourse concerning the unalterable obligations of natural Religion.

nulla *de se* mala, iam nulla etiam datur actio bona vel mala *consequenter* ad positivam legitimi superioris ordinationem, et proinde nulla prorsus existit moralitas, neque intrinseca neque etiam extrinseca, secus ac probavimus in thesi undevicesima, in qua hoc sane effecimus *aliquam* proculdubio esse admittendam moralitatem. Quaero enim, curnam e. g. mala fuit actio Adami, quando pomum comedit contra prohibitionem illi factam a Deo? Nequit aliud responderi, nisi hoc, quia fuit actus inobedientiae Deo: inobedientia autem Deo est actio *de se* mala. Si hoc non admittas, nulla est ratio, cur dicas actionem illam Adami fuisse malam moraliter. Ergo moralitas *extrinseca* fundatur in *intrinseca* (1), et proinde si nulla detur actio *de se* bona, nulla *de se* mala, iam nulla prorsus existit moralitas non modo *intrinseca*, sed ne *extrinseca* quidem, et consequenter omnis morum scientia est nulla, utpote suo obiecto prorsus destituta.

IV. Adde *quarto*: si nulla detur actio *de se* bona, nulla *de se* mala, tunc sane dicendum foret, Deum, quidquid praecipit, e. g. creaturam debere venerari et colere suum Creatorem, ita praecipere, ut potuisset id non praecipere, sed concedere eiusdem actionis omissionem, aut etiam eiusdem actionis positionem prohibere: et e contrario ita prohibere quidquid prohibet, e. g. blasphemiam, ut potuisset non prohibere, sed concedere, vel etiam iubere; eo sane pacto, quo poterat Deus non prohibere Adamo, ne pomum comederet, sed hoc ei plene absoluteque concedere. Atqui haec esse absurda nemo non videt. Ut enim concederet Deus blasphemiam, deberet semetipsum existimare indignum laude et amore

(1) Cf. Balmes, Eth. cap. XIII., ubi ostendit, qua ratione ordo moralis ad illud se protendat, quod ex intrinseca necessitate minime ad ipsum pertinet.

creaturarum, seu deberet negare seipsum. Itaque Deus fuit quidem liber in creando hominem, eo modo, quo liber fuit in faciendo revelationem. At quemadmodum posito, quod Deus libere velit facere revelationem, non potest non revelare verum (1); ita posito, quod libere velit hominem creare, non potest immutare essentiales hominis ad Deum relationes, cumque id non possit, ipsaque sit rectitudo, nequit homini non prohibere blasphemiam (2). Igitur alia quidem Deus *libere* praecipit vel prohibet (en lex divina positiva), alia vero praecipit vel prohibet necessario (en lex divina naturalis, cuius obiectum est moralitas intrinseca): priora illa pendent a voluntate Dei *libera*, haec autem pendent a voluntate Dei *necessaria*. Hinc alia ideo sunt mala, quia prohibita: alia prohibentur, quia exigunt prohibitionem, seu quia sunt mala. — Porro haec quae de Deo dicimus, a fortiori dici debent de humanis legumlatoribus, qui sane nequeunt quasdam actiones, e. g. parricidium, quae de se et natura sua sunt malae, praecipere aut concedere, nequeunt alias actiones, e. g. cultum Dei, quae de se et natura sua sunt bonae, prohibere (3). Hinc fit, ut de iustitia vel iniustitia legum humanarum diiudicemus, atque etiam diiudicare debeamus.

V. Denique *quinto*, si nullae dantur actiones *de se* bonae, nullae *de se* malae, tunc si quis foret in statu extra-sociali, neque ullam positivam Dei revelationem haberet, huic homini lege positiva humana ac divina

(1) Vide super. num. 8. pag. 14.

(2) Ad rem Suarez, de leg. l. II. c. 6. n. 23.: « *Absolute* posset Deus nihil praecipere vel prohibere: tamen *ex suppositione*, quod voluit habere subditos ratione utentes, non potuit non esse legislator eorum, saltem in his, quae ad honestatem *naturalem* pertinent. »

(3) Praeclara hac de re habet Tullius, de leg. 1. 16. 17., orat. pro Mil. cap. 4., de off. l. III. 17.

destituto omnes aeque actiones essent indifferentes in genere morum, nec proinde talis homo reperiretur in statu viae, in quo ad felicitatem perfectam tendere eamque bonis actibus sibi comparare posset.

« Duplicia, verbis concludam Becani (1), sunt peccata seu mala: qnaedam propter solam prohibitionem Dei vel superioris, quaedam ex natura sua sunt talia. V. g. comedere ex ligno scientiae boni et mali, vesci carnibus die Veneris et Sabbati, contrahere clandestinum matrimonium, sunt quidem mala, non tamen ex natura sua, sed solum quia prohibita: alioquin ex natura sua sunt indifferentia, et possunt bene fieri si non prohibeantur, male si prohibeantur. At furari, adulterare, blasphemare, odisse Deum, ex natura sua mala sunt, et numquam bene ac recte fieri possunt ».

70. Scholion. Itaque duae sunt veritates extra controversiam positae. — 1.°) Existit discrimen inter bonum et malum morale, seu dantur actiones bonae et actiones malae moraliter, brevius, existit moralitas. — 2.°) Existit etiam discrimen *intrinsecum* inter bonum et malum morale, seu dantur actiones de se bonae et actiones de se malae moraliter; nimirum, duplex existit moralitas, alia quidem extrinseca atque humanae actioni accidentalis (i. e. ex positiva seu libera legitimi alicuius superioris praescriptione procedens inque actionem dimanans), alia vero intrinseca actioni atque eidem essentialis. Haec altera iam ante legem in actione praeexistit et ob eam voluntas superioris, si recta ordinataque sit, necessitatur ad actionem tali intrinseca moralitate praeditam praescribendam aut prohibendam, prout illa de se bona est vel de se mala.

Fuerunt autem et sunt, qui negent moralitatem hanc intrinsecam et essentialem. De hoc errore loquuntur

(1) Man. controv. l. V. c. XX.

praeter alios Plato (1) et s. Irenaeus (2). Ipse s. Thomas (3) mentionem facit eorum, qui opinantur « nihil esse *naturaliter* iustum et iniustum, sed secundum *legis positionem.* Hi autem proprio nomine vocantur *positivistae* (4), de quibus paulo inferius rursus quaestio occurret. Quamvis positivistae omnino profiteantur, se admittere moralitatem aliquam, nimirum *extrinsecam*, tamen revera omnem moralitatem negant: reiiciunt enim *intrinsecam*, sine qua nulla potest esse moralitas extrinseca, quippe quae in intrinseca fundatur.

Nihilominus adverte quaestionem *generalem* an dentur actiones bonae et actiones malae, actiones *de se* bonae et actiones *de se* malae, debere distingui a quaestione *speciali*, quaenam in particulari sint actiones bonae, quaenam malae, quaenam in particulari sint actiones de se bonae, quaenam vero de se malae. Huc usque priorem tantum generalem quaestionem pertractavimus, circa quam potissimum exstat unanimis omnium hominum consensus. Dixi *potissimum*. Etenim sunt etiam quaedam individuae actiones, quae, ut iam diximus, ab omnibus, ubique et semper habitae sunt tamquam bonae vel tamquam malae, et quidem etiam *de se*, quales sunt eae, quas pluries iam commemoravimus.

---

(1) De leg. l. X.

(2) L. 1. adv. haeres. cap. 20-24.

(3) In 1. Ethic. lect. 3. Eadem habet in comment. in ep. ad Rom. c. V. lect. 4

(4) Inter positivistas eminet Th. Hobbes, qui in opere, cui titulus *Leviathan*, et in alio opere, *de cive*, ait, nullam boni, mali et vilis communem regulam ab ipsorum obiectorum naturis derivari posse, regulas boni et mali, iusti et iniusti esse leges *civiles*, ideoque quod legislator praeceperit, id pro bono, quod autem prohibuerit, id pro malo habendum esse. Item intrinsecam moralitatem reiicit Sam. Pufendorf. de iure nat. et gent. l. 1. c. 2., qui *liberam* Dei voluntatem seu legem tamquam unicam honestatis omnis normam constituit.

ARTICULUS IV.

De facultate cognoscitiva moralitatis.

Thesis XXIII.

Facultas, qua moralitatem cognoscimus est intellectus practicus. Est sane a veritate alienum, cognitionem moralitatis attribuere sensui alicui, sive corporeo sive spirituali.

71. Demonstratic. Cum constet, nullum esse hominem, qui moralitatis cognitione penitus destituatur, quaerendum iam est, quaenam sit in homine facultas, qua moralitatem cognoscimus. Inprimis veram trademus sententiam, tum vero falsas opiniones refellemus.

I. Quaeritur itaque, cuinam facultati cognitio, quam omnes aliquo modo habent, moralitatis sit tribuenda. Sepositis potentiis appetitivis, ad quas sane cognitio moralitatis non pertinet, facultates cognoscitivae, quibus ornamur, sunt sensus et intellectus. Atqui sensus nequit, intellectus potest cognoscere moralitatem. Ergo non sensus, sed intellectus est ea facultas, qua moralitatem cognoscimus. Minor probatur. Etenim moralis rectitudo vel pravitas consistit in quadam actus humani habitudine seu relatione ad aliud, i. e. ad ordinem naturalem, tamquam ad regulam seu normam. Atqui sensus nequit, intellectus potest cognoscere actum humanum, ad eius normam advertere, comparare actum humanum cum norma, eiusque vel cum norma conformitatem vel a norma difformitatem detegere. Ergo sensus nequit, intellectus potest cognoscere moralitatem.

Brevius: moralitas est veritas practica, verum autem sive speculativum, sive practicum (quae differentiae sunt

accidentales), est obiectum, non sensus, sed intellectus, qui est facultas cognoseendi verum in generali (1).

Quaeres, utrum saltem duplex admitti debeat intellectus, *speculativus* et *practicus*, quorum alter veritatem speculativam, alter autem veritatem moralem et practicam attingat, quique duae sint potentiae realiter inter se distinctae. — Respondemus, admittendum quidem esse intellectum speculativum et intellectum practicum, sed non ita ut duae censeantur realiter inter se distinctae facultates. Rationem autem sic pulchre affert s. Thomas (2): « Intellectus practicus et speculativus non sunt diversae potentiae. Cuius rei ratio est, quia id, quod accidentaliter se se habet ad obiecti rationem, quam respicit aliqua potentia, non diversificat potentiam. Accidit enim colorato, quod sit homo, aut magnum aut parvum. Unde omnia huiusmodi eadem visiva potentia apprehenduntur. Accidit autem alicui apprehenso per intellectum, quod ordinetur ad opus, vel non ordinetur. Secundum hoc autem differunt intellectus speculativus et practicus. Nam intellectus speculativus est, qui, quod apprehendit, non ordinat ad opus, sed ad solam veritatis considerationem. Practicus vero intellectus dicitur, qui hoc, quod apprehendit, ordinat ad opus. Et hoc est, quod Philosophus

---

(1) Apposite Taparelli, *saggio teoret. di diritto natur.* dissertaz. 1. cap. 4. n. 80.: « La moralità d'un'azione altro non è che la sua direzione all'ultimo fine; or questa direzione è una relazione, ed ogni relazione è una verità; dunque conoscere la moralità delle azioni, egli è conoscere una verità. Perciò l'intelletto, facoltà di conoscere *il vero in generale*, dee tendere necessariamente anche *al vero morale.* »

(2) In 1. p. q 79. a. 11. Ibidem haec habet: « *Intellectus speculativus extensione fit practicus* (in 3. de Anima). Una autem potentia non mutatur in aliam. Ergo intellectus speculativus et practicus non sunt diversae potentiae. »

dicit (1), quod *speculativus differt a practico fine.* Unde ex fine denominatur uterque, hic quidem speculativus, ille vero practicus, idest operativus. » Itaque distinctio intellectus in speculativum et practicum non est, nisi distinctio rationis.

II. Ex iis, quae modo diximus, apparet falsam esse sententiam sive eorum, qui cognitionem moralitatis tribuunt sensui cuidam *corporeo*, sive eorum, qui eamdem tribuunt sensui cuidam *spiritali.* Inter priores eminet I. B. Robinet, qui hoc diserte affirmat (2), moralitatem percipi motibus corporeis *sexti* cuiusdam sensus, qui aliis quinque sensibus omnino similis est, et organum sibi proprium habet. Inter alios vero eminet Franc. Hutcheson (3). Ad priorem sententiam, quae nimis sane absurda est, refellendam, ea, quae iam diximus, sufficiunt. De altera sententia, quae *sensismus moralis* dici solet, pauca adhuc adiiciemus: *primo* eius refellemus argumenta, *secundo* eam argumento ad hominem impugnabimus.

Itaque *primo* praecipuum huius sententiae argumentum est nullum. Obiiciunt enim, de moralitate ab iis etiam, qui intelligentiam evolutam non habent, ut sunt pueri et rudes, rectissima ferri iudicia facillime et celerrime. Atqui non admisso sensu spiritali, hoc factum non explicatur. — Respondeo, duplicem distingui ordinem, *theoreticum* et *practicum.* Quemadmodum autem in ordine speculativo, ita etiam in ordine practico sunt quaedam primae veritates (4), quae sunt immediatae, vel nonnisi

(1) L. III. de Anima text. 49.

(2) Haec habet in opere, cui titulus, *de la nature* ch. IX et X.

(3) Suam theoriam evolvit in opere, *Essay on the nature and guiding of passions and affections with illustrations on the moral sense*, et in aliis operibus. Eum sequitur Th. Reid: ambo censeri possunt duces scholae scoticae.

(4) Cf. Thesim XIX. n. 67.

facillimo indigent ratiocinio, et ex quibus aliae difficiliores veritates deduci ratiocinando debent. Iam quemadmodum ii etiam, qui intelligentiam non satis evolutam habent, celerrime et facillime percipiunt primas ordinis speculativi veritates, e. g. idem nequit simul esse et non esse, effectus postulat causam, ordo supponit intelligentiam etc.; ita iidem pueri et rudes celerrime et facillime percipiunt primas ordinis practici veritates, e. g. amare parentes est actio bona, parricidium est actio mala etc. Ut in priori casu opus non est ad aliam praeter intellectum facultatem recurrere, ita ne in altero quidem casu necesse est aliam facultatem sensus spiritualis adstruere.

Ubi adnotes tria. α) Defectus intelligentiae in pueris et rudibus non est exaggerandus. β) Neque item in iisdem exaggeranda est facilitas cognoscendi moralitatem et rectitudo iudiciorum de moralitate actionum: siquidem ad prima principia practica proximasque conclusiones coarctatur (1). γ) Pueri et rudes ad iudicia moralia, praesertim remotiora, facile et recte efformanda valde iuvantur ab educatione, et aliorum, quos ut sapientes reverentur, auctoritate.

Instant, quaerendo qua ratione sine sensu spirituali explicentur delectatio illa vel horror, quae in anima excitantur, cum actiones quaedam morales leguntur aut narrantur. — Respondeo, explicari per appetitum rationalem seu voluntatem atque etiam per appetitum sensitivum.

---

(1) Ad rem s. Th., in comment. in l. III. de Anima lect. XV.: « Philosophus dicit, quod *omnis intellectus est rectus*: quod intelligendum est *de intellectu principiorum*. Non enim erramus circa *prima principia in operabilibus*, cuiusmodi sunt, nulli nocendum esse, non esse aliquid iniuste agendum, et similia; sicut nec erramus circa *prima principia in speculativis*. In his autem, quae sunt post principia, si quidem recte consideramus, procedit ex rectitudine principiorum, si deviamus, procedit ex errore, qui est in ratiocinando ».

Nam voluntatis est amare bonum morale, quod ei ab intellectu proponitur, et malum morale aversari. Hi affectus voluntatis, si vehementiores sint, redundare possunt in sensitivum appetitum, in eoque etiam passiones determinare (1). Sic breviter adversariorum obiectionibus solutis, eos *secundo* impugnabimus argumento *ad hominem.*

Si nimirum cognitio moralitatis, ut contendunt ipsi, nequeat explicari per intellectum, ne explicari quidem potest per sensum, quem ipsi adstruunt, spiritalem. Et sane quaerimus ab adversariis, quidnam sit sensus hic spiritalis. Vel dicent esse facultatem appetitivam, vel facultatem apprehensivam. Atqui non est facultas appetitiva, quia dicitur esse sensus, et insuper quia agitur de cognoscenda veritate morali, quod non pertinet ad facultates appetitivas. Ergo est facultas apprehensiva. At si facultas est cognoscitiva, quaerimus rursus, utrum sit organo corporeo alligata, an ab eo independens. Atqui non est organo corporeo alligata, quia dicitur esse spiritualis. Ergo nihil est aliud, quam facultas cognoscitiva ab organo corporeo intrinsece independens. Sed intellectus nil est aliud, quam facultas apprehensiva ab organo corporeo intrinsece independens. Ergo si iuxta hypothesim adversariorum cognitio moralitatis nequeat explicari cum intellectu, ne explicari quidem potest cum sensu spiritali.

Hisce *sensismus moralis* refellitur. Nihil tamen impedit, quominus de *sensu morali*, quem omnes plus minus evolutum habent, in familiari praesertim sermone loquamur, dummodo non admittatur sensum hunc esse facultatem aliam re distinctam ab ipso intellectu practico. Ecquis enim modos loquendi translatos reprehendere velit atque

---

(1) Id legimus evenisse pluribus Sanctis, qui tanto horrore peccatum prosequebantur, ut, si quid turpe dictum audirent, totis contremiscerent artubus, pallescerent, atque etiam viribus deficerent.

excludere? Et sane vocabulum hoc *sensus* in lingua latina, atque in ipso modo loquendi biblico, passim adhibetur in ordine ad res mere intelligibiles et spirituales. Id docet Quintilianus (1) inquiens, *sensum* proprie esse corporis, consuetudinem tamen tenere ut pro conceptu mentis accipiatur.

72. Scholion. Intellectus itaque practicus est principium *subiectivum* cognoscendae moralitatis. Quaeres, quodnam sit principium eiusdem cognoscendae *obiectivum*, aliis verbis, quidnam sit illud, ex quo, tamquam ex criterio, intellectus practicus discernere debet inter actiones bonas et actiones malas moraliter. — Ut liquet ex dictis in articulo huius capitis secundo, in quo de moralitatis essentia actum est, tale principium seu criterium est *ordo naturalis*. Ad hunc enim advertens intellectus actionemque cum eodem comparans, recte diiudicare potest, utrum ea actio sit bona an mala, utrum de se bona sit an mala, utrum sit bona an mala tantummodo per accidens seu ab extrinseco, i. e. ratione legis positivae a libera superioris voluntate dependentis. Quod intellectus iudicium ut verum semper sit atque adaequatum, debent sane tum ordo naturalis tum actio humana spectari *complete*, non ex parte tantum seu incomplete. Ordo itaque naturalis rite spectetur secundum relationes illas omnes et singulas, quibus constat: actio etiam humana consideretur et comparetur primo quidem ex se seu ex obiecto, secundo vero inspiciatur etiam secundum omnes, quibus afficitur, circumstantias, et sic

(1) L. 8. c. 5. Sufficit meminisse illud Ciceronis, de off. I. 4.: « Unum hoc animal (homo) sentit, quid sit ordo, quid sit quod deceat, in factis dictisque qui modus. » In libro autem Sapientiae dicitur: « Optavi et datus est mihi sensus. » Cf. Taparelli, *saggio teoret.* dissert. I cap. IV. *del senso morale:* Card. Sigism. Gerdil, *dissertaz. sopra l'origine del senso morale.*

inspecta cum ordine naturali conferatur ad detegendum utrum specialem conformitatem vel oppositionem ad ipsum habeat. Sed iam ad aliam veniamus quaestionem.

ARTICULUS V.

De extensione moralitatis.

Thesis XXIV.

Plures humanae actiones, si tantummodo secundum suam speciem seu in abstracto considerentur, sunt in ratione moralitatis indifferentes.

73. Praenotiones. Hoc in articulo inquirimus (1), utrum divisio actionum humanarum in bonas et malas sit divisio *adaequata*, an vero aliqua detur actio, quae nec sit moraliter honesta, nec sit inhonesta moraliter, sed in genere morum sit indifferens, seu quavis forma moralitatis destituatur.

Inprimis recolenda hic est distinctio, quam superius tradidimus, inter actiones (2) *hominis* et actiones *humanas*. Hic autem, ut patet, quaestio non est de actionibus hominis (3), quae manifeste extra genus moralium actuum

---

(1) S. Bonaventura ita statum quaestionis proponit, II. sent. dist. XLI. art. 1. quaest. III.: « utrum divisio actionis humanae per bonam et malam sit per differentias immediatas, an vero sit ponere differentiam tertiam, videlicet actionem indifferentem. »

(2) Vide num. 38. pag. 108.

(3) Ad rem s. Thomas, 1. 2. q. 18. a. 9.: « Si actus non procedat a ratione deliberativa, sed ex quadam imaginatione (sicut cum aliquis fricat barbam, vel movet manum aut pedem), talis actus non est proprie loquendo moralis vel honestus, cum hoc habeat actus a ratione: et sic erit indifferens, quasi extra genus moralium actuum existens. »

existunt, sed tantummodo de actionibus humanis, videlicet de actionibus illis, quae voluntariae sunt et liberae.

Verum de ipsa actione humana distinctio alia est adhibenda. Ut enim ex thesibus praecedentibus iam satis liquet, actio humana potest dupliciter considerari et conferri cum norma moralitatis seu cum ordine naturali, nempe vel tantummodo secundum suam substantiam, vel non modo secundum suam substantiam, sed etiam secundum finem operantis et secundum alias circumstantias omnes seu accidentia, quae actionem in individuo determinant. Si primum, actio consideratur *in abstracto*, facta nimirum praecisione a fine operantis aliisve actionis individuae circumstantiis: sin alterum, actio spectatur *in concreto*, seu nulla facta praecisione ab iis, quae actionem in individuo comitantur (1). Hac in thesi actiones humanas spectamus *in abstracto* tantum, et affirmamus esse quasdam actiones humanas (neque enim de omnibus actionibus humanis id verum est), quae eo modo inspectae neque honestae sunt neque inhonestae, sed sunt in ordine moralitatis indifferentes.

74. Demonstratio. Et sane honesta est actio, quando est conformis ordini naturali, inhonesta, quando est difformis ab ordine naturali. Atqui actus quidem amandi Deum, subveniendi proximo, honorandi parentes etc. etiamsi tantummodo ex obiecto seu secundum suam substantiam spectentur, conformes sunt ordini naturali, et e contrario actus blasphemandi, mentiendi, furandi etc.

---

(1) Ad hanc distinctionem tradendam auctores varia utuntur terminologia. S. Thomas, 1. 2. q. 18. a. 8 et 9., distinguit inter actionem spectatam *secundum suam speciem* et spectatam *secundum individuum*. S. Bonaventura, II. sent. dist. XLI. art. 1. q. III., distinguit inter actionem spectatam tantummodo *quantum ad genus actionis*, eamdemque spectatam etiam *in comparatione ad operantem*. Et sic alii aliter loquuntur.

quantum ad ipsam substantiam actionis inspecti, difformes sunt ab ordine naturali: sed actiones se movendi de loco in locum, exeundi domo, pergendi ad campum etc. si a fine operantis et ab accidentibus individualibus praescindas, easque spectes solummodo ex obiecto seu quantum ad ipsam substantiam, neque sunt conformes ordini naturali, neque sunt ab eodem difformes. Ergo sunt quidem actiones, quae, etsi tantummodo in abstracto inspiciantur, bonae tamen sunt vel malae; sed sunt quoque actiones, quae si tantummodo in abstracto considerentur, nec bonae sunt nec malae, sed sunt in genere morum indifferentes. « Et in hoc, ut s. Bonaventura ait (1), communiter concordant omnes. »

Thesis XXV.

Si actus humani in individuo considerentur, arbitramur probabiliorem esse sententiam, quae negat esse actiones humanas, quae sic inspectae sint in genere morum indifferentes.

75. Demonstratio. Spectabimus nunc actiones humanas, non iam tantummodo *in abstracto*, sed prorsus *in concreto*, i. e. non ex obiecto tantum, sed tum ex obiecto tum ex fine tum ex aliis circumstantiis omnibus, quae ad concretam actionum individualitatem spectant (2). Quae-

---

(1) Loco nunc cit. Affert ibi s. Thomas, haec verba s. Augustini, de serm. Domini in monte l. II. c. 18. n. 60.: « Sunt quaedam facta media, quae ignoramus, quo animo fiant, quia et bono et malo fieri possunt, de quibus temerarium est iudicare, maxime ut condemnemus. » Cf. etiam s. Alphonsum, in tract. praeambulo tract. de peccatis art. ult.

(2) Illud praeterea monere hic possumus cum Suaresio, in 1. 2. tract. III. disp. IX. sect. 3., « sermonem esse de indifferentia

rimus autem utrum sit actio humana, quae neque ex obiecto, neque ex fine, neque ex circumstantia ulla (quae tria dicuntur et sunt *fontes* seu *principia* moralitatis) speciem aliquam moralitatis hauriat. Qua de re duplex est sententia, alia *affirmans*, alia vero *negans*. Exponemus inprimis argumenta sententiae affirmantis, tum vero argumenta sententiae negantis, ac demum quaenam ex duabus hisce sententiis probabilior nobis videatur aperiemus.

I. Sententia affirmans. Argumentum praecipuum sic potest proponi.

Actio, quae nec honesta est, nec inhonesta, est moraliter indifferens. Atqui aliquae sunt actiones, quae nec honestae sunt, neque inhonestae, e. g. olfacere rosam, comedere pomum, se calefacere etc. non ob bonum honestum ac morale, sed ob bonum delectabile et physicum. Ergo aliquae sunt actiones moraliter indifferentes seu mediae inter actiones bonas et actiones malas.

Probatur minor quoad 1.^{m} partem. Eae actiones non sunt honestae.— Et sane α) quoties actio est honesta, toties est digna laude et praemio. Atqui eae actiones iuxta communem sensum non sunt dignae morali laude et praemio. Ergo non sunt honestae. Insuper β) si sint honestae, id erit ex aliquo ex tribus illis fontibus, ex quibus honestas fluit in actionem, nimirum id erit vel quia ex sua specie i. e. ex obiecto sunt tales, vel quia etsi ex obiecto sint indifferentes, tamen si finis operantis inspiciatur, ordinantur

---

in bonitate et malitia, non in merito gratiae aut gloriae: nam hoc posterius pendet ex principiis de gratia, quae hic non sunt disputanda. » Itaque non inquirimus, utrum inter actum bonum eumque ex gratia positum ac gloriae supernaturalis meritorium, et actum malum, sit medius actus naturaliter tantum bonus, qui nec malus sit nec bonus in sensu christiano (qualis e. g. foret actus hominis infidelis egeno stipem erogantis). Sed inquirimus, utrum sit medium inter actum bonum bonitate naturali et actum malum.

ab agente ad bonum honestum, aut quia ex aliqua alia circumstantia accipiunt honestatem. Atqui ex obiecto non sunt honestae, sed indifferentes; ab agente non referuntur ad bonum honestum ac morale, sed ad bonum delectabile ac physicum (1): si quae circumstantiae adsint, eae quidem actionem determinant physice, eaedemque impediunt, ne actio sit mala et turpis, non autem efficiunt, ut actio sit moraliter bona et honesta. Ergo eae actiones non sunt honestae.

Probatur minor quoad 2.^{m} partem. Eaedem actiones non sunt inhonestae. — Etenim α) quoties actio est inhonesta, toties est digna morali vituperio ac poena. Atqui eae actiones iuxta communem sensum non sunt dignae morali vituperio ac poena. Ergo non sunt inhonestae. Praeterea β) si sint inhonestae, id erit vel quia ex obiecto sunt tales, vel quia etsi ex obiecto sint indifferentes, tamen, inspecto fine operantis, ordinantur ab agente ad aliquid inhonestum, vel quia ex aliqua alia circumstantia fiunt inhonestae, vel certe id tandem erit ex defectu relationis in bonum honestum. Atqui eae actiones non sunt ex obiecto inhonestae, sed indifferentes: non ordinantur ab agente ad aliquid inhonestum, sed ad bonum physicum, quod est verum bonum, per se institutum a natura, et ad quod natura ipsa nos inclinat: circumstantiae, si quae adsint, actionem determinant in ordine non morali, sed physico: actio quidem non refertur in bonum honestum, sed probari nequit esse obligationem positive ordinandi omnes et singulas actiones ad bonum hone-

(1) Hi auctores quadruplicem distinguunt rationem boni, moralis, physici, delectabilis, utilis; harum unaquaeque vim habet trahendi ad se voluntatem. Triplex generatim assignatur ratio boni, scilicet honesti, delectabilis, utilis. Sed sub delectabili intelligendum est naturae commodum seu bonum physicum. Ita fere Lessius, comment. in 1. 2. q. 19. a. 3. dub. 2.

stum, seu ponendi tot actus positive honestos, quot ponuntur actus deliberati. Ergo eae actiones non sunt inhonestae.

Haec est sententia s. Bonaventurae (1), Io. Scoti (2), aliorumque illius scholae doctorum. En conclusio, quam post adducta variarum opinionum argumenta deducit s. Bonaventura: « Concedendum est igitur, sicut rationes quaedam ostendunt, quod divisio actionis per bonam et malam non est per differentias immediatas, pro eo quod inter has differentias contingit reperiri medium, sive actus consideretur secundum genus operis, sive respectu operantis. » Eamdem sententiam saltem ut probabiliorem sequuntur Gabr. Vasquez (3), Leon. Lessius (4), Ant. Mayr (5), Domin. Viva (6), qui ait hanc sententiam fuisse sua aetate communiorem, Franc. De Oviedo (7), Ignatius Schwarz (8), aliique plures graves auctores.

II. Sententia negans. En potissimum, quo haec sententia innititur, argumentum.

Si quae actiones in individuo consideratae forent indifferentes, illae sane essent, quae sunt indifferentes, si solummodo secundum speciem spectentur, e. g. actus

---

(1) Loc. nuper cit.

(2) In 2. sent. dist. 41.

(3) In 1. 2. q. XVIII. disp. III.

(4) In 1. 2. q. XVIII. a. IX. dubio I.

(5) Theol. schol. tract. IV. disp. 1 q. III. art. III. et IV.

(6) Cursus Theol. pars sec. disp. VII. q. III.

(7) In 1. 2. tract. IV. controv. VII. puncto V.

(8) Institut. iuris publ. univ. p. 1. tit. 1. instr. 2. §. 8. « Utraque sententia est admodum probabilis, prima (negans) probabilior ab auctoritate, secunda (affirmans) a ratione, illa de consilio sectanda, cum hominem melius disponat ad finem ultimum, et virtutum exercitium, haec in praxi omnino tuta, conformior humanae fragilitati, et statui tot distractionum, benignitati itidem divinae circa nos Providentiae, ut recte animadvertit s. Bonaventura. »

se movendi de loco ad locum, exeundi domo, pergendi ad campum etc. Atqui hae ipsae actiones si in individuo inspiciantur, non sunt amplius indifferentes, sed vel bonae evadunt vel malae ratione circumstantiae alicuius, sin minus ratione finis operantis. Ergo nullae sunt actiones, quae in individuo consideratae sint indifferentes.

Probatur minor. Vel homo praedictas actiones ponit in debitis adiunctis loci, temporis, modi, atque etiam intendendo finem debitum, vel non. Si primum, patet actionem esse bonam. Sin alterum, actio est mala, quia, quemadmodum ens rationale facere tenetur, non ponitur actio ordinate i. e. in adiunctis debitis vel non intenditur finis debitus. « Oportet, inquit s. Thomas (1), ut quilibet individualis actus (de illis actibus potissimum loquitur, qui ex obiecto sunt indifferentes) habeat aliquam circumstantiam, per quam trahatur ad bonum vel malum, ad minus ex parte intentionis finis. Cnm enim rationis sit ordinare, actus a ratione deliberativa procedens, si non sit ad debitum finem ordinatus, ex hoc ipso repugnat rationi, et habet rationem mali: si vero ordinetur ad debitum finem, convenit cum ordine rationis, unde habet rationem boni. Necesse est autem quod vel ordinetur vel non ordinetur ad debitum finem. Unde necesse est omnem actum hominis a deliberativa ratione procedentem in individuo consideratum bonum esse vel malum. »

---

(1) In 1. 2. q. 18. a. 9. Quo in articulo hoc praestituit ante omnia, tres esse fontes vel principia moralitatis, obiectum, circumstantias, finem operantis. « Actus moralis non solum habet bonitatem ex obiecto, a quo habet speciem, sed etiam ex circumstantiis (quas inter primum tenet locum finis operantis), quae sunt quasi quaedam accidentia. Sicut aliquid convenit individuo hominis secundum accidentia individualia, quod non convenit homini secundum rationem speciei. » Vide etiam I. sent. dist. 1. q. 3. ad 3.m

Doctrinam s. Thomae tuentur, saltem ut probabiliorem, multi iique maxime insignes doctores. Eam sequuntur Fr. Suarez (1), Mart. Becanus (2), Greg. De Valentia (3), Card. Bellarminus (4), s. Alphonsus de Ligorio (5) aliique plures.

III. Arbitramur sententiam negantem maiori plane gaudere probabilitate.

Et sane redeamus ad illas actiones, quae in alia sententia affirmante traduntur tamquam nec bonae nec malae. Sunt autem, ut dicebamus, actiones huiusmodi, v. g. ambulandi, comedendi, dormiendi tempore, loco, mensura debita (secus enim actio foret prava ratione adiunctorum vel modi quo fit), non quia hoc totum est honestum et rationi consentaneum, sed ad valetudinem conservandam, ad pellendam famem, somnum etc. uno verbo ad naturae indigentiis subveniendum, eamque recreandam, nihil aliud actu vel virtute intendendo (6).

Quod hae actiones tali modo positae non sint malae sive inhonestae moraliter, id ultro adversariis concedimus. Hoc sane probant argumenta ab ipsis allata: quapropter reiicimus sententiam illorum, qui contenderent praedictas actiones tali modo positas non esse moraliter indifferentes eo quod sint pravae. Nos enim ideo negamus eas esse indifferentes, quia contendimus eas bonas esse.

Etenim α) in eas actiones vera aliqua rectitudo dimanat ex altero moralitatis fonte, qui est finis operantis. Et re quidem vera ex fine *recto* derivat in actionem rectitudo.

---

(1) In 1. 2. tract. III. disp. IX. sect. III.

(2) De act. hum. cap. V. q. VI.

(3) De act. hum. q. XIII. p. 6.

(4) Controv. de gr. et lib. arb. l. IV. c. 1.

(5) De act. hum. ante tract. de peccatis.

(6) Ita fere Lessius, loc. cit.

Atqui in iis actionibus finis operantis est *rectus*. Ergo ex fine operantis fluit rectitudo in illas actiones. Cum praemissa maior sit manifesta, minor tantum probatur. In iis actionibus finis operantis est ipse finis operis, cum quo identificatur. Atqui finis operis est finis conformis intentioni Dei creatoris, qui revera ea opera ad illud naturae levamen instituit, iisdemque oblectamentum illud voluit in sua sapientia adnectere, ne talia opera ad conservationem individui necessaria ob molestiam ab hominibus negligerentur: quod autem est conforme intentioni Dei naturae institutoris, illud sane est rectum. Ergo in iis actionibus finis operantis est rectus. — Insuper β) in eas actiones aliqua vera rectitudo dimanat ex tertio moralitatis fonte, nempe ex circumstantiis seu ex modo quo eae actiones fiunt. Nam operans dicitur agere tempore loco mensura aliisve in adiunctis debitis, seu cum conveniente moderatione. Sed agere in debitis adiunctis et cum conveniente moderatione (praesertim si id constanter fiat) est agere recte et ordinate. Ergo in iis actionibus tali ratione positis agens se se gerit recte atque ordinate, seu illae actiones sunt rectae ex modo, quo fiunt (1).

76. Scholion. Aliquot nunc solvemus difficultates, quae fere omnes, si quid probarent, non illud sane efficerent, quod tamen esset contra hanc thesim ostendendum, videlicet actiones praedictas esse moraliter indifferentes, sed hoc ad summum demonstrarent eas esse

(1) Haec s. Augustinus insinuat hisce verbis, serm. 2. in ps. 34. num. 16.: « Suggero remedium, unde tota die laudes Deum, si vis: quidquid egeris, bene age, et laudasti Deum. Quando cantas hymnum, laudas Deum.... Cessasti ab hymno cantando, discedis ut reficiaris? Noli inebriari, et laudasti Deum. Discedis ut dormias? Noli surgere ad male faciendum, et laudasti Deum. Negotium agis? Noli fraudem facere, et laudasti Deum. Agrum colis? Noli litem movere et laudasti Deum. »

malas; id quod sensui communi ac generali hominum loquendi concipiendique modo satis videtur repugnare.

I. Dicunt *primo* non intendi in iis actionibus praedicto modo positis fines ulteriores finemque ultimum. — Respondeo: *dist.* positive excluduntur fines ulteriores finisve ultimus *nego*, non intenduntur *subd.*, non intenduntur intentione actuali vel virtuali seu habituali (1) *conc.*, non intenduntur saltem intentione *interpretativa nego.* Quid sit intentio interpretativa, accipe ex Suaresio (2): « Interdum voluntas intendit aliquod obiectum, in quo sistit ex vi considerationis et huius actualis motionis; tamen illa res intenta natura sua fertur et ordinatur in alium finem. Tunc ergo voluntas dicitur proprie et quasi *explicite* intendere finem sibi propositum; *interpretative* vero dicitur intendere ulteriorem finem, ad quem finis priori modo intentus natura sua fertur.... Licet homo actu suo non intendat illum finem ulteriorem, dicitur operari propter illum *interpretative,* quod alii vocant operari propter finem ex natura ipsius operis, potius quam ex intentione operantis. » Iamvero hac intentione interpretativa fit satis obligationi dirigendi actus in Deum, tamquam finem ultimum (3).

---

(1) Vide pag. 119. Cf. Suarez, de ult. fine hom. disput. II. sect. IV., cuius titulus, quot modis contingat, voluntatem hominis operari propter finem.

(2) Loc. nunc cit. num. 5. « Interpretative, inquit Tongiorgi, eth. num. 15., finis intendi dicitur, quum agens eum actu non spectat, neque antea intendit, sed in alio fine intentione sistit, qui tamen natura sua ad illum sit ordinatus: ut qui muneri suo satisfacit, nihil cogitans de satisfaciendi obligatione, qua tenetur. » Cf. etiam num. 162., Taparelli, *saggio teoret.* dissertaz. 1. cap. VIII. n. 186. segg., Iouin, elem. phil. mor. pag. 33.

(3) Cf. Suarez, de leg. l. II. cap. 11., ubi inquirit, utrum lex naturalis obliget ad modum operandi ex dilectione Dei vel caritate. In fine huius capitis, ad explicandum illud 1. Cor. X., *Omnia in*

Hinc autem apparet, sententiam hanc, quam tuemur, esse revera benigniorem, quam oppositam. Ea enim approbat intentionem illam, quae minima est, eamque admittit tamquam sufficientem ad hoc, ut actio dicatur et sit naturaliter bona: « ad moralem bonitatem nihil amplius demum exigit, quam ut actus ordinationi rationis sit consentaneus, seu ut sit secundum rationem ordinatus, seu ut ordini rationis non sit contrarius » (1). Melior sane est intentio actualis aut virtualis vel habitualis, totisque viribus, quoad eius fieri potest, curanda in omnibus actionibus.

II. Dicunt insuper quod agere ob delectationem est malum. — Respondeo: *dist.* agere propter *solam* delectationem est malum *conc.*, agere, propter delectationem est malum *nego* (2). Bonum delectabile, quod Deus nonnullis

---

gloriam Dei facite, aliaque similia Scripturae testimonia, ita loquitur: « Respondeo primo continere optimum consilium, secundo continere posse praeceptum altero e duobus modis. Unus est, ut omnia opera nostra talia sint, ut quantum est ex se, in gloriam Dei cedant, etiamsi actu ad hoc non referantur, iuxta verbum Christi, Matth. V., *Sic luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra bona et glorificent Patrem vestrum, qui in caelis est:* non enim est sensus oportere opera facere eo fine, ut videantur ab aliis, qui glorificent Deum; etsi enim hic finis de se bonus sit, non est tamen necessarius, nec ordinarie consulendus propter periculum: sensus ergo est, talia debere esse opera, ut si videantur, possit resultare gloria Deo. Alio modo potest hic intelligi praeceptum affirmativum, quod obligat semper, sed non pro semper, nisi in praeparatione animi, scilicet, ut parati simus omnia propter gloriam Dei facere, vel ex caritate, vel pro confessione nominis Christi, quando necesse fuerit vel oportuerit. »

(1) Ita Ballerini, syn. de act. hum. num. 64.

(2) Ad rem Ballerini, in nota ad num. 28.m volum. 1 p. Gury: « Aliud est agere propter delectationem, aliud agere propter *solam* delectationem. Posterius hoc ulteriorem operis finem *positive* excludit; haec autem finis exclusio inordinata est, et quidem non solum

adiunxit actionibus, est ab ipso Deo subordinatum bono physico, i. e. conservationi individui vel speciei, quod bonum physicum est et ipsum tandem subordinatum fini ultimo. Hos fines ulteriores excludere est profecto inordinatum et malum. Iamvero excludit hos fines ille, qui agit propter *solam* delectationem, seu qui in voluptate sistit, non autem ille, qui propter delectationem, non tamen *solam*, agit. Quocirca ille quidem prior agit inordinate, non vero hic alius.

Quaeres criterium ad dignoscendum, quandonam quis agat propter *solam* delectationem, quando non? Respondeo illum, qui operatur, e. g. cibum aut quietem capit, tempore loco mensura debita, hoc ipso agendi modo satis clare ostendere, se non agere propter *solam* delectationem, sed etiam, saltem *interpretative*, intendere bonum physicum, ad quod voluptatem illam ordinat na-

---

in appetenda delectatione, sed in cuiusvis quoque virtutis actu; quia et actus virtutis, si ita exercetur, seu in ipso ita sistitur, ut superior seu ultimus finis *positive* excludatur, eoipso iam fiet vitiosus. At primum illud nullam eiusmodi inordinationem involvit. Nam primo quidem *delectatio*, ut ait s. Thomas, contr. gent. l. III. cap. 26. n. 6., ***bona est et appetenda, si bonam consequatur operationem;*** et proprium virtutis temperantiae est, ut usum delectabilium moderetur, et ab iis quidem retrahat, quae sunt contra rationem. non vero ab iis, quae secundum rationem sunt convenientia. (Vide s. Thom., 2. 2. q. 141. a. 1. ad 1.). Deinde vero non excluditur finis ulterior, nisi forte *negative* tantum. At vero exclus o finis negativa actum non vitiat: neque enim ad actionis honestatem necesse est de ulteriori, aut etiam de fine operis intrinseco cogitare. Proinde ut honeste quis delectationem ex ludo, aut cibo, aut quiete capiat. nequaquam opus est, ut de ludi, aut cibi, aut qaietis fine sive intrinseco sive ulteriori cogitet: sed satis est ut actionem ceu rectae rationi consonam apprehendat, seu etiam ut nihil in ea ordini rationis contrarium inveniat.... Quod alioquin ad opus quis alliciatur ac moveatur appetitu delectationis, quemadmodum et ad laborem spe praemii seu mercedis, id ordini rationi est consentaneam, ut habet s. Thomas l. c. »

tura, quodque fini ultimo est conforme. Si propter *solam* delectationem operaretur, is sane convenientem illum agendi modum non servaret, cum moderamine illo non ageret.

III. Quaerunt utrum saltem dentur omissiones actionum indifferentes moraliter? — Respondeo, ea omnia, quae de actionibus diximus, aptanda quoque esse omissionibus, quae in hac aliisve quaestionibus sub nomine actionis comprehenduntur. Itaque seponendae inprimis sunt omissiones *indeliberatae*, quae se habent eodem prorsus modo ac actus *hominis*. De omissionibus vero *deliberatis*, negandum est omissiones esse deliberatas, quae ex nullo ex tribus moralitatis fontibus i. e. neque ex obiecto neque ex fine neque ex circumstantiis speciem aliquam sive honestatis sive inhonestatis hauriant, et consequenter sint forma omni moralitatis destitutae. E. g. omissio actus eleemosynae pro diversitate adiunctorum, in quibus agens reperitur, et potissimum finis, quem habet in eo actu omittendo, erit vel bona vel mala, nunquam vero indifferens moraliter.

IV. Quaerunt praeterea quidnam de dictis vel factis ludicris seu iocosis sit sentiendum? — Respondeo, iudicium pendere tum ex inspecta ipsorum natura, tum ex circumstantiis, praesertim vero ex fine operantis. Qua de re conferendus omnino est s. Thomas, ubi de modestia agit (1), atque inquirit, utrum possit esse aliqua virtus circa actiones ludi, utrum in superfluitate ludi possit esse peccatum, utrum in defectu ludi consistere possit peccatum. En aliqua angelici Doctoris verba (2): Oportet

---

(1) In 2. 2. q. 168. a. 2-4.

(2) Loc. cit. art. 2. Cf. Tullium, de off. I. 19.: «Non ita generati a natura sumus, ut ad ludum et iocum facti esse videamur; sed ad severitatem potius, et ad quaedam studia graviora atque maiora.

remedium contra fatigationem animalem adhiberi per aliquam delectationem, intermissa intensione ad insistendum studio rationis. Sicut in Collationibus Patrum legitur, quod b. Ioannes Evangelista, cum quidam scandalizarentur, quod eum cum discipulis suis ludentem invenirent, dicitur mandasse uni eorum, qui arcum gerebat, ut sagittam traheret: quod cum pluries fecisset, quaesivit utrum hoc continue facere posset; qui respondit, quod si hoc continue faceret, arcus frangeretur. Unde b. Ioannes subintulit, quod similiter animus hominis frangeretur, si numquam a sua intensione relaxaretur. Huiusmodi autem dicta vel facta, in quibus non quaeritur nisi delectatio animalis, vocantur ludicra vel iocosa. Et ideo necesse est talibus interdum uti, quasi ad quamdam animae quietem. » Tum vero monet, tria in huiusmodi factis dictisve ludicris esse cavenda: 1.° ne ea sint turpia vel nociva, 2.° ne totaliter gravitas animae resolvatur, 3.° ne sint persona, tempore, loco indigna. Ac demum concludit: « Ideo circa ludos potest esse aliqua virtus, quam Philosophus *Eutrapeliam* nominat: et dicitur aliquis *eutrapelus* (ab εὖ bene et τρέπω verto) a bona conversione, quia scilicet bene convertit aliqua dicta vel facta in solatium: et inquantum per hanc virtutem homo refraenatur ab immoderantia ludorum, sub modestia continetur. »

V. Tandem ut brevitati consulamus, nonnulla alia paucis innuemus. — α) Non omnes, quae bonae sunt, actiones ab hominibus laudantur: hoc autem oritur ex eo,

---

Ludo autem et ioco uti illo quidem licet: sed sicut somno et quietibus ceteris, tum cum gravibus seriisque rebus satisfecerimus. Ipsumque genus iocandi non profusum nec immodestum, sed ingenuum et facetum esse debet. Ut enim pueris non omnem ludendi licentiam damus, sed eam, quae ab honestis actionibus non sit aliena; sic in ipso ioco aliquod probi ingenii lumen eluceat. »

quod homines nonnisi eas actiones laudare soleant, quae praestantiores sunt, seu quae minus sunt communes, ac proinde maiori dignae laude. Verum etsi non *laudentur*, tamen si bonae sunt, vere sunt *laudabiles* (1). — β) Ex eo quod una actio sit melior altera, non sequitur hanc aliam esse malam. — γ) Cum contraria opinio seu sententia affirmans sit probabilis, ac proinde possit aliquis se illi conformare in praxi; si quis vellet se illi conformare, is efficeret actum indifferentem, non tamen indifferentem *ex parte rei* seu *ex natura sua*, sed tantum indifferentem *ex opinione operantis*.

Ut cum Suaresio (2) concludamus, « ex dictis constat, si divisio illa actus humani in bonum et malum non intelligatur de bonitate et malitia *specifica* et *ex obiecto*, sed absolute de bono et malo *ex quocumque capite*, et quovis modo, sive accidentali, sive essentiali, sic divisionem esse *adaequatam*, nullumque reperiri actum humanum, qui non sub altero illorum membrorum comprehendatur: nam licet detur actus ex obiecto indifferens, ille semper ex alio capite aut bonus aut malus existit. » Itaque, ut inquit s. Thomas (3), « ex eodem habet actus aliquis, quod non sit malus in genere moris, et quod sit bonus, quia non est aliquis actus indifferens. »

(1) Apposite Caretti, phil. mor. institut. cap. III. propos. 8.: « Cui plurima sint horrea frumento plena, eius maximi fit proprietas; nulla autem existimatur illius, qui pauca habeat semina. A pari: qui constanter sic operatur, ut, qualiscumque sit eius finis, semper sit naturae rationali conveniens, is honestus censetur et dignus laude; si tamen seorsim aliquae actiones considerentur, in quibus finis sit tenue aliquod bonum, eius actio quamvis conveniens et proinde laude digna sit, tamen non laudatur, quia quod valde commune est, specialem laudis rationem non postulat. »

(2) In 1. 2. tract. III. disp. IX. sect. 3. num. 10.

(3) Suppl. q. 49. a. 4.

ARTICULUS VI.

De proprietatibus, quae moralitatem consequuntur.

Thesis XXVI.

Actus humanus, bonus vel malus, libero agenti est imputabilis ad moralem laudem vel vituperium.

77. Praenotiones. « Ad actum moralem, ut sic, inquit Suarez (1), sequuntur hae proprietates, quod sit *laudabilis* vel *vituperabilis*, capax *meriti* vel *demeriti*, quae non possunt reperiri nisi in actu libero ». De duabus hisce proprietatibus seu attributis, quae ex moralitate consequuntur, agemus in hoc articulo, ac primo quidem de *imputabilitate.*

Discrimen est inter haec duo, *simpliciter attribuere* actum aliquem agenti alicui ut causae, et *moraliter imputare* alicui suam actionem in ipsius laudem vel vituperium. Quod ut intelligas, animadverte duplicis generis agentia distingui, alia quidem quae *ex necessitate naturae* agunt, alia vero quae *ex libera sui electione* operantur. — Ad priora illa quod attinet, eorum actus vel motus *attribuimus* quidem ipsis, tamquam effectus suae causae, minime tamen iisdem *moraliter imputamus* in laudem vel vituperium: huiusmodi enim agentia, sive bona et utilia sive mala et nociva in suis actibus sint, non possunt aliter agere ac agunt, cum non sint libera. Ecquis laude aut vituperio, praemio aut poena afficit arborem, eo quod bonos vel malos fructus gignendo bona et utilis

(1) In 1. 2. tract. III. disp. 1. sect. 1. n. 8. S. Thomas agit de imputabilitate et merito in 1. 2. q. 21., sub hoc titulo, de his quae consequuntur actus humanos ratione bonitatis et malitiae.

sit, vel mala et inutilis? (1) Non item si de illis sermo sit agentibus, quae ex libera sui electione operantur. Horum enim actiones non modo ipsis *attribuimus* tamquam effectus suae causae, verum etiam iisdem *moraliter imputamus* in laudem vel vituperium: huiusmodi enim agentia sunt libera, ac proinde ita sunt in suis actibus bona ac recta, ut mala deordinataque esse potuissent, atque e contrario ita sunt in suis actibus mala ac deordinata, ut bona esse potuissent ac recta, si voluissent. Ex hac autem animadversione possumus conceptum *moralis imputabilitatis* colligere.

Imputabilitas est habitudo actionis humanae ut effectus ad agens liberum ut causam, vi cuius habitudinis bonitas vel pravitas actionis potest ac debet tribui agenti libero in eius laudem vel vituperium. Ab *imputabilitate* distingui debet *imputatio* (2), nempe iudicium actuale, quo actionis bonitas vel pravitas tribuitur libero alicui agenti, tamquam auctori et causae, in eius decus vel infamiam. Huiusmodi imputatio si de actione bona agatur, dicitur *aestimatio*, si

---

(1) Quando Christus Dominus esuriens, ut legitur apud Matth. XXI. 18. sqq., fici arbori, in qua « *nihil invenit nisi folia tantum* » maledixit; id non fecit ex irae impetu, qui in Christum cadere non poterat, nec poenae inferendae causa, quam nec arbor merebatur (praesertim cum, ut addit Marc. XI. 13., tunc « *non erat tempus ficorum* »), nec poterat sentire, si mereretur, sed id fecit in *figura* et solo *mysterio*. Maledixit illi arbori, quae fructum non habebat, etsi eo tempore habere non debebat, ut intelligeremus debere nos bonos fructus bonorum operum ferre, atque hoc interesse inter arbores et homines, quod arbores natura sua nonnisi certo quodam anni tempore fructus ferunt, homines vero debent toto vitae suae tempore bene facere. « Tota vita nobis, sic Maldonatus in h. l., est aestas, tota debet esse frugifera, nec quidquam nos praeter voluntatem nostram steriles facit ».

(2) Imputabilitatem et imputationem recte distinguit Tullius, ubi ait, bonum morale « etiamsi a nullo laudetur, natura esse laudabile. » De off. I. 4.

de mala, *reprobatio*: haec autem aestimatio vel reprobatio modo interius manet in animo, modo exterius manifestatur verbis aliisque visibilibus actibus seu signis, quae honorificentia dicuntur vel contemptus.

Ex dictis patet, in quo conveniant et in quo differant *imputabilitas* et *moralitas*. Utraque est humanae actionis habitudo quaedam seu relatio. At moralitas est natura sua prior imputabilitate et consistit in relatione humanae actionis ad ordinem naturalem, tamquam regulam seu normam: imputabilitas vero est natura sua posterior moralitate, et consistit in relatione humanae actionis ad agens liberum tamquam causam sui effectricem (1).

78. Demonstratio. Veritas huius theseos iam patet ex iis, quae modo in praenotionibus exposuimus: pauca addemus, primo de *bonis*, secundo de *malis* actionibus.

I. Si actiones bonae sint, sunt libero agenti moraliter imputabiles in laudem. Quanam, quaeres, de causa? Nonne istas facultates, queis bene utimur recte agendo, a Deo habemus receptas? Unde ergo dignitas ad laudem et ad praemium? Respondeo, hominem quidem habere a Deo facultates, queis bene utitur, ut arbor a Deo habet vim productivam. Sed quod arbor bonos fructus gignat, id non est ex libera electione arboris, sed ex naturali determinatione ad unum: quod autem homo malas vitet actiones et

---

(1) Caietanus, in comment. in 1. 2. q. 21., haec habet: « Actus humanus constituitur in esse boni vel mali, quasi ex causa formali, et super hoc fundatur, quod ex ordine ad *finem recti* vel *peccati*, ex ordine ad *efficiens culpabilis* vel *laudabilis*, ex ordine ad *alterum meritorii* vel *demeritorii* rationem habet. » Quibus verbis apte distinguuntur haec tria, *moralitas*, *imputabilitas*, *meritum*. Cf. Liberatore, Eth. cap. II. art. V. propos. 4.: « etsi imputabilitas cum moralitate semper coniungatur, ab illa distingui debet. » Quam distinctionem non satis advertit Pufendorf, de iure nat. l. I. c. V.

bonas exerceat, id est ex libera electione ipsius « qui potuit transgredi et non est transgressus, facere mala et non fecit » (1). Hinc imputabilitas ad laudem, hinc ratio meriti ad praemium.

Et sane pulchritudo et rectitudo, quae sit in aliquo opere, e. g. pictura aut statua, potest ac debet in laudem tribui illi, qui illius ordinis, seu pulchritudinis est causa intelligens et libera. Atqui bonitas moralis nihil est aliud, nisi moralis rectitudo ac pulchritudo, quae talis tantaque est, ut, quemadmodum ait Plato, si ea oculis cerneretur, mirabiles sui amores in omnibus excitaret. Ergo bonitas moralis, quae honestis inest actionibus, potest ac debet in moralem laudem tribui illi, qui bonitatis illius causa est voluntaria et libera: illi nimirum, qui actionem, quae bona et honesta est, praevidit esse talem, et actionem, quam bonam et honestam esse advertit, libere voluit ponere, eius bonitatem et honestatem intendendo intentione actuali, aut virtuali, aut habituali, aut saltem interpretativa (2). Confirmantur haec omnia ex communi hominum concipiendi loquendique modo.

II. Simili ratiocinio ostenditur moralem malitiam, quae pravis inest actionibus, posse ac debere in vituperium imputari illi, qui malitiae illius causa est voluntaria et libera: illi nimirum, qui actionem, quae mala est,

---

(1) Eccli. XXXI. 10. « Nulla laude, inquit s. Iustinus M., in apol. I. pro Christ. ad med., quidquam esset dignum, nisi esset ad utrumque flexibile » id est subiectum liberae electioni. Item s. Augustinus, l. III. de lib. arb. cap. I.: « Motus, quo huc atque illuc voluntas convertitur, nisi esset voluntarius atque in nostra positus potestate, neque laudandus, cum ad superiora, neque culpandus homo esset, cum ad inferiora detorquet, quasi quemdam cardinem voluntatis. »

(2) Vide num. 76. pag. 204.

praevidit esse talem, et actionem, quam malam esse advertit, libere voluit perpetrare.

Ubi hoc sedulo adnotes, minus requiri ut malitia actionis pravae imputetur, quam ut imputetur bonitas actionis honestae. Etenim ad malitiam operis pravi imputandam, non requiritur ut agens illam *intenderit*, sed sufficit ut eam *adverterit*: contra ad honestatem operis boni imputandam, non sufficit per se ut agens illam *adverterit*, sed requiritur ut eam aliqua ratione *intenderit*. Nam in priori casu, qui advertit malitiam actionis, tenetur illam omittere, et si ponat, is merito censetur eam libere velle. In altero casu, qui advertit bonitatem actionis, non eo ipso censendus est, eam velle: fieri enim potest ut eam toleret potius quam velit, ut eam permittat atque etiam reiiciat, illam ponendo actionem ex alio prorsus motivo et in alium prorsus finem (1).

79. Scholion. Intelligitur ex dictis, quaenam sit conditio necessaria et sufficiens pro imputabilitate morali. Tunc ordo moralis vel moralis deordinatio, quae actioni inest, est imputabilis auctori actionis, *quando hic potest ac debet rationabiliter censeri causa voluntaria ac libera illius ordinis seu deordinationis* (2). Et sane, praeter iam dicta, cum quis negare nequit se causam et auctorem esse alicuius malae actionis, e. g. damni proximo illati, et tamen cavere vult, ne actio illa sibi moraliter imputetur, non aliam affert excusationem, nisi hanc, nempe se vel malitiam illam in

---

(1) Cf. Meyer, institut. iuris nat. part. 1. num. 197.

(2) Ad rem s. Th., loc. cit. a. 2.: « Tunc actus imputatur agenti, quando est in potestate ipsius, ita quod habeat dominium sui actus. » Item in quaest. disput. de malo q. 2. a. 2. in corp.: « Quilibet actus inordinatus potest dici peccatum vel naturae, vel artis, vel moris: sed rationem culpae non habet, nisi ex eo quod est voluntarius; nulli enim imputatur ad culpam aliquis inordinatus actus, nisi ex eo quod est in eius potestate. »

actione non praevidisse, vel non potuisse non ponere illam actionem, aliis verbis, se vel non fuisse causam voluntariam vel non fuisse causam liberam illius actionis malae qua talis. Hic agendi modus, quem natura duce omnes sequuntur, ipsi etiam pueri, « in quibus, quemadmodum Tullius (1) ait, ut in speculis natura cernitur, » indicat hanc revera esse conditionem necessariam et sufficientem pro morali imputabilitate, praecognitionem et liberam volitionem. Inde autem haec sequuntur.

I. Quidquid tollit, minuit vel auget in actu liberum, eadem ratione et eatenus tollit, minuit vel auget illius imputabilitatem. Iamvero ea, quae sic influunt in rationem liberi, eam tollendo, vel minuendo, vel augendo, sunt *ignorantia*, *concupiscentia*, *metus*, *coactio*, *habitus*. E. g. ignorantia *antecedens* tollit liberum, ergo tollit etiam imputabilitatem: *consequens* non tollit liberum, ergo ne tollit quidem imputabilitatem (2). Item concupiscentia *antecedens* non tollit liberum, ergo ne adimit quidem imputabilitatem: verumtamen minuit liberum, ergo minuit etiam imputabilitatem (3). Metus etiam minuit, non tamen tollit

(1) De fin. V. 22.

(2) S. Thomas, in comm. in ep. ad Rom. cap. I. lect. 7, « tunc, ait, ignorantia culpam excusat, quando sic procedit et causat culpam, quod non causatur a culpa, sicut cum aliquis adhibita diligentia debita dum credit percutere hostem, percutit patrem. Si vero ignorantia causetur a culpa, non potest subsequentem culpam ignorantia excusare. Unde si quis per ebrietatem homicidium committit, non excusatur a culpa, quia peccavit se inebriando. Unde secundum Philosophum meretur duplices mulctationes. » Vide super. pag. 140.: τοῖς μεθύουσι διπλᾶ τὰ ἐπιτίμια.

(3) In omni iniustitia, persaepe monet Tullius, permultum interesse, utrum perturbatione aliqua, quae plerumque brevis est et ad tempus, an consulto et cogitato fiat iniuria: leviora enim sunt quae repentino aliquo motu accidunt, quam ea, quae meditata et prae-

liberum: ergo minuit, non tamen tollit imputabilitatem (1). Coactio, si absoluta sit, tollit liberum: ergo aufert etiam imputabilitatem. Non item consuetudo seu habitus, qui quemadmodum non tollunt liberum, ita ne tollunt quidem imputabilitatem. Egimus de his omnibus superius (2), ubi nimirum quaestionem instituimus de iis, quae influunt in voluntarium et liberum: ea vero, quae ibi diximus, facile possunt et omnino debent huic alteri quaestioni applicari.

II. Effectus, qui cum actione connectuntur, ex eaque fluunt, tunc sunt imputabiles illi, qui actionem seu causam posuit, quando possint ac debeant censeri voluntarii et liberi saltem *in alio* seu *in causa*. Ea hic recolantur, quae iam superius diximus, ubi voluntarii divisionem in voluntarium *in se* et voluntarium *in alio* tradebamus (3).

III. Non modo *sui* cuique actus, sed etiam *alieni* quandoque actus imputabiles esse possunt. Potest enim alter cooperari actioni alterius, seu esse causa voluntaria

---

parata inferuntur. Huc spectant eae, quae dici solent circumstantiae *imminuentes*, quaeque tamen non sunt, ut nonnulli falso putant, circumstantiae *determinantes* ad unum.

(1) Qua in re erravit Pufendorf, de off. hom. et civ. l. 1. c. 1. §. 24.: « Imputari quoque non possunt, quae quis coacte patitur aut agit. Talia enim amoliri aut defugere supra ipsius vires positum intelligitur. Cogi autem dicimur duplici modo: — uno quando alius valentior per violentiam nostra membra ad aliquid agendum aut patiendum applicat — altero, si potentior grave aliquod malum cominus intentet (idque statim repraesentandi facultatem habeat), nisi ultro nos ad aliquid faciendum moveamus aut a faciendo abstineamus. » Cf. eiusdem auctoris opus, de iure nat. et gent. l. I. c. 5. §. 9. Iamvero perperam ea, quae fiunt ex coactione, aequiparantur iis, quae ex metu fiunt. Vide ea, quae diximus in thesi XVII., praesertim num. 53. in solut. obiect.

(2) Cf. cap. II. art. III. pag. 136-163.

(3) Cf. thes. XIII. divis. 4.^{m} voluntarii.

et libera actionis alienae, idque multipliciter: i. e. potest esse causa vel *physica* vel *moralis* (1), vel *positiva* vel *negativa* (2) alienae actionis. Varios cooperationis moralis modos exhibent sequentes versiculi:

IUSSIO, CONSILIUM, CONSENSUS, PALPO, RECURSUS,
PARTICIPANS, MUTUS, NON OBSTANS, NON MANIFESTANS.

Quorum verborum sensum sic fere explicat Tongiorgi (3). Positive cum actione alterius cooperatur, 1.° qui actionem, e. g. homicidium, fieri mandat (*iussio*): 2.° qui consilium praebet, vel etiam preces aut promissa adhibet, queis alter inducitur ad actionem, e. g. obedientiae vel eleemosynae, ponendam (*consilium*): 3.° qui consentit, quando consensus est necessarius (*consensus*): 4.° qui operantem laudat (*palpo*): 5.° qui recipit auctorem actionis, eius instrumenta aut effectus occultat vel protegit (*recursus*): 6.° qui scienter participat de emolumentis, quae ex actione consequuntur (*participans*). — Negative autem cum actione alterius cooperatur, 1.° qui ab agendo alterum non dissuadet, quum dissuadere potest ac debet, et silentium positivae approbationi aequivalet (*mutus*): 2.° qui non obstat, quum sine gravi incommodo posset et deberet agenti resistere, vetando aut impediendo (*non obstans*): 3.° qui non manifestat actionis auctorem, quum illum manifestare tenetur, ne v. g. damnetur innocens (*non manifestans*). « Animadvertendum autem, ita pergit idem auctor, imputabilitatem alienae actionis ad alterum ut ad causam moralem, maiorem esse posse vel minorem. Aestimatur autem huius imputabilitatis gradus α) ex modo

(1) Vide pag. 135.: item pag. 150. in adnot., in qua de causa *physica* et *morali* diximus.

(2) Cf. thes. XIII. divis. 3.m voluntarii.

(3) Eth. num. 64.

cooperationis moralis: sic v. g. homicidium a satellite perpetratum magis est imputandum mandanti, quam consulenti, et non prohibenti quum posset, magis quam non dissuadenti; β) ex maiori vel minori rationis cognitione et advertentia: ab hac enim pendet voluntarii ratio. »

Thesis XXVII.

Actiones morales sunt capaces meriti vel demeriti non modo erga alios homines, verum etiam erga Deum.

80. Praenotiones. Pauca de merito (1) ac demerito, quantum pro morali philosophia satis est, praestituemus.

Omnes homines, pueri etiam ac rudes, statim concipiunt asseruntque actiones v. g. liberandi patriam, servandi vitam proximi etc. esse *meritorias*, et e contrario actiones prodendi patriam, occidendi proximum etc. esse *demeritorias*. Quod si ab iis quaeras, quidnam cum talia affirmant intelligunt, omnes facile respondent, se hoc intelligere, priores illas actiones *exigere praemium*, alias vero *exigere punitionem*, seu illis mercedem deberi, istis deberi poenam. Haec notio meriti ac demeriti est quidem generica, sed vera, utpote ex communi hominum concipiendi loquendique modo desumpta. Itaque si *in concreto* spectentur, meritum est actio exigens retributionem praemii seu cui merces debetur (2), demeritum est actio exigens retri-

---

(1) Nomen *meriti* de se est indifferens ad bonum et ad malum: tamen usu receptum est, ut *meritum* in bonam partem, *demeritum* in malam partem accipiatur.

(2) « Meritum iuxta significationem, quae iamdiu apud Theologos potissimum invaluit, est opus *exigitivum* recompensationis, seu cui aliqua ab aliquo debetur retributio ac remuneratio, ut col-

butionem poenae seu cui debetur punitio: sin autem spectentur *in abstracto*, meritum est exigentia, quae actioni inest, ad retributionem mercedis, demeritum est exigentia, quae actioni inest, ad retributionem poenae (1).

Sed quandonam actio est talis, ut ipsi insit exigentia ad retributionem mercedis? — Quando est 1.°) moraliter bona — 2.°) libere posita — 3.°) afferens bonum illi, apud quem dicitur meritoria — 4.°) a remuneratore explicite et formaliter vel saltem implicite et virtualiter acceptata ad mercedem — 5.°) non debita ex mercede iam pacta et recepta. Singulae hae conditiones sunt breviter explicandae.

I^a^ conditio est, ut opus, de quo agitur, sit moraliter *bonum*. Etenim mala opera merentur quidem retributionem, sed poenae, non praemii. Hinc s. Augustinus (2) ait: « Quae mala sunt, non coronat Deus », neque alio modo se gerit sapiens quisque gubernator, probus quisque vir. Et sane imputabilitas et meritum, ut iam diximus saepius, sunt proprietates *consequentes* moralitatem, hoc pacto quod imputabilitas ad laudem et meritum ad praemium consequuntur bonitatem, imputabilitas vero ad vituperium et demeritum consequuntur pravitatem moralem.

---

ligitur ex Magistro, in 2. sent. dist. 27., et ex s. Thoma, 1. 2. q. 114. art. 1., atque ex aliis communiter ibidem. » Ita Esparza, de act. hum. quaest. 30. Cf. de Valentia, in 1. 2. disp. VIII. q. 6. punct. 1.

(1) « Definiri potest meritum: *exigentia retributionis, quae actioni inest ob emolumentum, quod alteri confert.* Demeritum vero: *exigentia retributionis, quae actioni inest ob detrimentum, quod alteri affert.* Retributio, quam meritum vel demeritum exigunt, est *bonum vel malum alicui conferendum, quo emolumentum vel detrimentum ex eius actione profectum, secundum aliquem iustitiae modum, adaequetur.* Retributio, quae *merito* debetur, dicitur *praemium* vel *merces* aut *stipendium*, si ex pacto in eam conventum fuerit: quae demerito irroganda est, *punitio, poena.* » Ita Tongiorgi, Eth. num. 97. 98.

(2) Lib. de grat. et lib. arb. cap. 6.

II[a] conditio est, ut opus sit *liberum* non solum a coactione, sed etiam a necessitate. Nemo sane laude vel praemio afficit aliquem propter illa, quae ex naturali necessitate seu physica ad unum determinatione posuit. Insuper meritum est posterius imputabilitate, quae, ut diximus, supponit in actu libertatem (1). Hinc ait s. Augustinus (2): « Et poena iniusta esset et praemium, si homo voluntatem non haberet liberam. »

III[a] conditio est, ut actio *afferat bonum illi, apud quem dicitur meritoria.* Omnes sane intelligunt se posse quidem *postulare donum* vel liberalem largitionem, non autem *exigere praemium* vel debitam recompensationem ab illo, cui actionibus suis nihil boni contulerunt. Hinc e. g. si Titius vitam servaverit Caio, apud hunc Titius meretur, non autem apud me, nisi quatenus Caius ad me pertineat ut consanguineus, concivis, servus, subditus etc. (3).

IV[a] conditio est, ut actio sit *a remuneratore explicite et formaliter, vel saltem implicite et virtualiter acceptata ad mercedem.* « Acceptatio, ut arguit Palmieri (4), remuneraturi

---

(1) « Meritum et demeritum, ait Tongiorgi l. c., sunt quidam imputabilitatis effectus. »

(2) Lib. 2. de lib. arb. c. 1. Hinc de libero arbitrio ait Dantes, Purg. XVIII.:

Quest'è il principio là, onde si piglia
Cagion di meritare in voi, secondo
Che buoni e rei amori accoglie e viglia.

(3) Apposite Esparza, l. cit.: « Cum homo dum retribuit ac recompensat, patiatur iacturam aliquam alienando a se bonum, quo fit retributio et recompensatio, neque sit rationabile, ut quis vel minimam in bonis suis iacturam patiatur in favorem eius, qui non tantundem sibi profuerit; patet hominem teneri non posse ad recompensandum opus inutile respectu sui. »

(4) De gratia habit. (tract. lithogr. ed.) th. XXIII. ab init.

postulatur. Nam vel iste ex lege, cui subest, iam tenetur mercedem reddere, et haec obligatio ad hunc effectum quod spectat est virtualis acceptatio: vel non tenetur huiusmodi lege, imo est independens a quavis lege, et tunc vel se ipse obligat vel non: si non se obligat, cum nulla sit in ipso obligatio, nec ulla esse potest exigentia alterius ad repetendam ab eo mercedem: si autem se obligat, haec obligatio est acceptatio. » Hinc e. g. nemo non intelligit discrimen esse inter operarios, qui conducti a domino in eius vinea excolenda laborent, et operarios, qui sponte sua absque consensu domini eumdem laborem impendant: in priori casu labor habet rationem meriti, in altero casu non habet rationem meriti, nisi *in actu primo:* in priori casu *iustum* ac *debitum* est, in altero casu *aequum* et *congruum* est, ut dominus operariis pecuniam solvat, quae solutio pecuniae in priori casu erit vera *merces*, in altero autem casu erit liberalis quaedam *largitio* potius quam debita merces. Simile exemplum est de illis, qui in stadio currunt, nullo proposito a rege praemio, vel contra praemio a rege promisso. — Quae ut clarius intelligantur, est accurate distinguendum inter meritum *in actu primo* et meritum *in actu secundo*, necnon inter meritum *de condigno* et meritum *de congruo*. α) Meritum in actu secundo est actio *exigens* retributionem seu cui debetur merces. Meritum in actu primo est actio *ex se apta ad exigendam* remunerationem, seu est actio, quae ex intrinseca sua perfectione morali habet in se valorem pro remuneratione: hanc tamen vim exserit et evadit meritum in actu secundo, cum ab eo, qui remuneraturus est, acceptatur ad mercedem (1). β) Meritum *de condigno* est illud, de quo huc usque locuti sumus, seu est actio cui

(1) Cf. Palmieri loco nuper cit.

iustum ac *debitum* est, ut rependatur retributio. Meritum *de congruo* est meritum improprie dictum, seu est actio, cui *decens* et *aequum* est, ut retributio concedatur: hoc pacto observantia ac pietas filiorum est meritoria apud parentes, quos decet aliquod sive laudis sive alterius boni praemium filiis obsequentibus largiri. Nos autem in tota hac thesi loquimur de merito proprie ac stricte dicto, *in actu secundo* et *de condigno*, seu de actione exigente mercedem.

V[a] demum meriti conditio est, ut actio non sit *debita ex mercede iam pacta et recepta.* Sic qui a te recepit decem aureos, ut per mensem in tua vinea excolenda laboret, is ex labore hoc, quem impendit, nullum erga te acquirit novum meritum (1). Ponit enim opus, ad quod ponendum vi pretii iam pacti et recepti tenetur, ac proinde opus non exigens mercedem, seu quod idem est non meritorium. Quinque hae conditiones si insint actioni (2),

(1) « Quamquam, bene addit Liberatore, Eth. num. 56., eo etiam casu, qui actionem ponit, mereri poterit propter peculiarem diligentiam vel celeritatem aut adiuncta alia praeter consuetum ordinem conquisita. » Vide etiam Tongiorgi, Eth. num. 100.

(2) Vides igitur, quae non sint de ratione meriti. Sic e. g. non est de ratione meriti, ut actio afferat alteri bonum *intrinsecum* seu *veram utilitatem*, neque est de ratione meriti, ut actio non sit debita ex lege. Item non est de ratione meriti « ut debeat compensari *ex aliqua lege aut praecepto superioris* : satis est enim si compensari debeat, vel ex lege tali, vel ex ordinatione et decreto certo, quod non minus obliget eum, qui compensationem facere debet, quam obligat aliquem subditum lex superioris. Tale autem decretum in proposito (de merito actionum nostrarum apud Deum) est illa promissio divina, qua Deus statuit compensare bonum opus hominis. Nam cum Deus natura sua sit fidelis, negare se ipsum nullo modo potest, ut inquit Apostolus. » Ita de Valentia, loc. iam cit. punct. 2. ad 3.[m] Aliis verbis, non est de ratione meriti ut retributor compensare debeat ut debitor alteri, sed ut debitor vel alteri, vel etiam sibi ipsi fidelissimo promissori, sapientissimo gubernatori. Haec omnia sunt ob oculos habenda pro solutione difficultatum.

ipsi quoque inest exigentia ad retributionem praemii, seu actio est meritoria.

Quandonam autem actio est talis, ut ipsi insit exigentia ad retributionem poenae? — Quando 1.°) est moraliter mala 2.°) voluntarie ac libere perpetrata 3.°) afferens alteri detrimentum vel malum. Haec si actioni insint, ea est demeritoria. Quae omnia sunt ex dictis et ex sensu communi perspecta.

Unum superest explicandum, videlicet secundum quam mensuram seu quem modum retributio sit merito ac demerito rependenda? Secundum aliquem modum iustitiae. Est autem duplex iustitia, *commutativa* et *distributiva* (1): illa sequitur modum proportionis *arithmeticae*, haec *geometricae*. Hoc porro est discrimen inter modum proportionis arithmeticae et modum proportionis geometricae, quod prior illa servat aequalitatem inter duas quantitates, altera vero servat aequalitatem inter duas proportiones. E. g. dominus, qui famulis pro una hora laboris dat decem nummos, pro duabus horis viginti, pro tribus triginta et ita porro, retribuit secundum modum proportionis *arithmeticae*: rex autem, qui post par-

(1) « Iustitia *commutativa* est iustitia unius ad alterum: haec inter utilitatem receptam alterius opere et retributionem ex propriis bonis aequalitatem statuit *arithmeticam*: ut quum famulo mercedem labori debitam rependimus. Iustitia *distributiva* est communitatis ad singula eius membra et inter singulorum merita ac praemium ex communibus bonis retribuendum, proportionem servat *geometricam*. » Sic Tongiorgi, Eth. num. 99. Ubi advertas, quod ut aequalitas servetur inter opus bonum et praemium, quam iustitia exigit, non est necesse, ut nihil amplius conferatur, quam quod alter meretur, sed satis est quod non detur minus. Ex qua parte in retributione boni habetur excessus, liberalis ex parte retributoris largitio locum habet, potius quam praemium aut merces. Cf. Palmieri, theol. nat. th. XLVII.

tam victoriam diversis diversi ordinis militibus praemia distribuit pro varia munerum, quibus funguntur, seu dignitatum proportione, retribuit secundum modum proportionis *geometricae*.

81. DEMONSTRATIO. Haec thesis duas habet partes.

I. Actiones morales sunt capaces meriti vel demeriti erga alios homines.

Et sane actiones v. g. servandi vitam proximi, liberandi patriam etc. sunt opera moraliter bona, libere posita, quae bonum afferunt individuo vel communitati, et ab individuo vel a communitate, cui bonum afferunt, sunt acceptata ad mercedem, nec sunt debita ex mercede iam ad id pacta et recepta. Atqui quando hae conditiones actioni insunt, actio est exigens retributionem mercedis seu est meritoria. Ergo dantur actiones meritoriae apud individuum vel communitatem, i. e. apud homines vel singillatim vel simul in consociatione inspectos. In hoc syllogismo omnia sunt satis manifesta.— Ad acceptationem quod spectat, recolendo ea quae diximus in praenotionibus, acceptatio saepe adest expressa et formalis: quando autem non est expressa et formalis, tunc haud raro est implicita et virtualis, quatenus individuum vel communitas ex naturali lege, cui subduntur, tenentur mercedem ob bonum receptum reddere, et haec obligatio, ut diximus, ad hunc effectum quod attinet, est implicita et virtualis acceptatio. Lex sane naturalis, quae iubet, ut omnes alios homines, eos etiam qui nobis non prosunt, sincere amemus sicut nosmetipsos, illis bonum, si possimus, elargiendo; multo magis praecipit, ut illos qui nobis prosunt vel a quibus bona accipimus, efficaciter amemus, ipsis bona, si possimus, pro bonis acceptis retribuendo, sin minus gratum animum (1). Haec potissimum valent

(1) *Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*: hoc est unum ex

de individuo. Superiori insuper communitatis lex naturalis praecipit, ut subditos ad commune bonum volendum et procurandum mediis aptis propellat, medium autem omnino aptum et indoli naturae humanae apprime conveniens est praemiorum retributio in eos, qui bonum commune promovent et bene erga ipsum sunt affecti, seu boni sunt socii.

Iam si actiones v. g. servandi vitam proximi, liberandi patriam etc. sunt meritoriae, demeritoriae erunt contrariae actiones occidendi proximum, prodendi patriam. Et sane hae actiones sunt moraliter malae, libere positae, damnum alteri afferentes. Hoc unum addendum, retributionem poenae fieri debere *ordinate:* ordo autem exigit, ut non quidem ipsum individuum, cui immediate nocumentum illatum est, per se et arbitrio suo malum inferat pro malo accepto, sed hoc praestet princeps, cui commissa est cura ordinis socialis per praemia promovendi perque poenas restituendi, post maturum perpetrati criminis examen et iudicium (1).

Haec omnia illustrabimus verbis s. Thomae (2): « Meritum et demeritum dicuntur in ordine ad retributionem, quae fit secundum iustitiam: retributio autem secundum iustitiam fit alicui ex eo quod agit in profectum vel nocumentum alterius. Est autem considerandum quod unusquisque in aliqua societate vivens est aliquo modo pars et membrum totius societatis. Quicumque ergo agit

---

primis legis naturalis principiis. Atqui certe non vis alios, nil boni tibi retribuere, ne gratum quidem animum, ob bona a te accepta. Vide Aristotelem, Eth. l V. c 5. num. 6., ubi obligationem referend beneficii inculcat.

(1) Nota discrimen inter *praemium* et *poenam*. Cum competat etiam privatis retribuere praemia, uni tantum principi communitatis spectat punire. Cf. s. Th., 1. 2. q. 92. a. 2. ad 3.

(2) In 1. 2. q. 21. a. 3. Vide Taparelli, *saggio teoret.* vol. 1. dissertaz. 1. c. 6.

aliquid in bonum vel malum alicuius in societate existentis, hoc redundat in totam societatem, sicut qui laedit manum, per consequens laedit hominem. Cum ergo aliquis agit in bonum vel malum alterius singularis personae, cadit ibi *dupliciter* ratio meriti vel demeriti. Uno modo, secundum quod debetur ei retributio a singulari persona, quam iuvat vel offendit: alio modo, secundum quod debetur ei retributio a toto collegio. Quando vero aliquis ordinat actum suum directe in bonum vel malum totius collegii, debetur ei retributio, primo quidem et principaliter a toto collegio, secundario vero ab omnibus collegii partibus » (1). — Neque ea sunt praetermittenda, quae statim addit: « Cum vero aliquis agit, quod in bonum proprium vel malum vergit, etiam debetur ei retributio, inquantum etiam hoc vergit in commune, secundum quod ipse est pars collegii: licet non debeatur ei retributio, in quantum est bonum vel malum singularis personae, quae est eadem agenti, nisi forte a seipso, secundum quamdam similitudinem, prout est iustitia hominis ad seipsum » (2).

---

(1) Ad rem Taparelli, loc. cit. num. 131.: « Il merito e il demerito possono *direttamente* riguardare o l'individuo o la società, al cui vantaggio l'azione è diretta: entrambi per altro sono sempre obbligati a chi ben fa, non potendosi operare direttamente in bene dell'individuo senza vantaggio della società, nè in bene della società senza pro degl'individui, che la compongono. Entrambi viceversa sono offesi *direttamente* o *indirettamente* da chi mal fa per la contraria ragione. »

(2) Cf. Tongiorgi, Eth. num. 103., ubi affirmat *omnes honestas actiones eorum, qui in societate degunt, hoc ipso quod honestae sunt, meriti rationem in universam societatem habere, inhonestas vero rationem demeriti*, quatenus nimirum magnum societatis bonum est habere socios bonos. Hoc tamen addit: « Retributio honestis civium actionibus in societate recte ordinata semper rependitur ex ipsa societatis

II. Actiones morales sunt capaces meriti vel demeriti apud Deum.

Et sane 1.°) actiones v. g. obediendi parentibus, amandi proximum etc. sunt α) actiones *bonae moraliter*, utpote naturali ordini conformes et a divina lege praeceptae: sunt β) *libere* positae, siquidem, ut diximus superius (1), lex non tollit, sed coarctat physicam voluntatis libertatem, idque praestat non *physice*, sed *moraliter*: sunt γ) actiones, quae Deo gloriam afferunt extrinsecam, quia sicut *ille qui violat legem offendit Regem*, eius dominium et imperandi potestatem practice negando, ita ille qui *observat legem honorat Regem*, eius maiestatem ac praecipiendi ius practice recognoscendo atque affirmando: sunt δ) actiones a Deo acceptatae ad mercedem, siquidem, ut in capite primo ostendimus, Deus hominem creans eum ordinat ad perfectam felicitatem, cuius consecutionem voce naturae ei promittit, si tamen ipse hac in vita mortali legem observet seu honestas actiones ponat, vitet inhonestas (2): sunt ε) actiones non debitae ex mercede iam ad id pacta et recepta. Atqui actiones, quibus hae insint conditiones, sunt actiones, queis debetur retributio praemii, et consequenter sunt meritoriae: actionem enim esse meritoriam huic aequivalet, eam

---

constitutione. Semper enim cives tutelam, adiumentum ac plura alia commoda in recte ordinata societate obtinent, quibus bonis societatis finis continetur. »

(1) Vide num. 44. pag. 135.

(2) Acceptationem ad mercedem, quam ipsa naturalis ratio patefacit, luculentius ostendit revelatio. Matth. V. 12. *Gaudete et exultate, quoniam merces vestra copiosa est in coelo*. 1. ad Cor. III. 8. *Unusquisque propriam mercedem accipiet, secundum suum laborem*. II. ad Tim. IV. 8. *Reposita est mihi corona iustitiae, quam reddet mihi Dominus in illa die iustus iudex*: *non solum autem mihi, sed et iis qui diligunt adventum eius*. Cf. Conc. Trid. sess. 6. c. 16. et can. 26 et 32.

esse exigitivam praemii. Ergo praedictae actiones, et generatim actiones omnes legi conformes seu honestae, sunt meritoriae apud Deum. E contrario autem actiones omnes inhonestae sunt apud Deum demeritoriae: sunt enim moraliter malae, libere perpetratae, debitam Deo gloriam denegantes, ac proinde exigitivae punitionis.

Praeterea 2.°) homo actionibus honestis operatur in bonum huius universi et potissimum societatis humanae, cuius ipse quidem est membrum, Deus autem est sapiens et rectus gubernator: contra vero actionibus inhonestis. Atqui sapiens et rectus gubernator hoc suae sapientiae et rectitudini debet, ut bonum vel malum retribuat iis, qui bene vel male se gerunt erga communitatem, seu qui bona vel mala sunt membra communitatis, quam gubernat. Ergo Deus hoc suae sapientiae ac rectitudini debet, ut homini honeste agenti retribuat bonum, inhoneste vero agenti malum rependat. Ergo homo honestis actionibus meretur, inhonestis demeretur apud Deum. Apposite Esparza (1): « Ad eum, qui habet curam communitatis, spectat, ut cumulet bonis eos, qui prosunt communitati, et sunt bene affecti ad bonum commune, utque vexet suppliciis eos, qui nocent communitati et sunt male affecti ad bonum commune. Totum autem hoc universum est inprimis communitas quaedam substans curae et providentiae Dei: deinde quicumque bene operatur, est eatenus bene affectus ad bonum commune, quod est Deus, siquidem eo ipso operatur cum adhaesione ad voluntatem divinam et ad suum ultimum finem, qui itidem est Deus: et praeterea idem bene operans prodest saltem sibi ipsi, augetque suam bonitatem ac perfectionem, ac proinde efficit, ut haec communitas universi habeat unum civem meliorem et perfectiorem.....: demum quicumque

(1) Loc. saep. cit.

male operatur, eatenus est male affectus ad bonum commune, et nocet communitati, saltem quoad aliquam eius partem, ut patet ex ratione data circa bene operantem, cum operans male operanti bene opponatur e diametro. Ad Deum igitur spectat, ut rependat praemia et infligat supplicia bene et male operantibus, atque ad hoc utrumque praestandum tenetur eadem ratione et lege, qua universaliter tenetur prospicere bono universi eiusque malum vitare ex suppositione, quod velit existentiam et conservationem eiusdem universi. »

Duo, quae attulimus, argumenta confirmantur verbis s. Thomae (1): « Actus alicuius hominis habet rationem meriti vel demeriti, secundum quod ordinatur ad alterum, vel *ratione eius*, vel *ratione communitatis*. Utroque autem modo actus nostri boni vel mali habent rationem meriti vel demeriti apud Deum. — *Ratione quidem ipsius*, inquantum est ultimus hominis finis: est autem debitum, ut ad finem ultimum omnes actus referantur, ut supra habitum est (2): unde qui facit actum malum non referibilem in Deum, non servat honorem Dei, qui ultimo fini debetur. — *Ex parte vero totius communitatis* universi, quia in qualibet communitate ille, qui regit communitatem, praecipue habet curam boni communis: unde ad eum pertinet retribuere pro his, quae bene vel male fiunt in communitate. Est autem Deus gubernator et rector totius universi, sicut in primo habitum est (3), et specialiter creaturarum rationalium. Unde manifestum est, quod actus humani habent rationem meriti vel demeriti per comparationem ad ipsum: alioquin sequeretur quod Deus non haberet curam de actibus humanis. »

---

(1) In 1. 2. q. 21. a. 4.

(2) Q. 19. a. 10.

(3) Q. 103. a. 6.

82. Scholion. Plura contra alteram huius theseos partem solent obiici. Tres tantum obiectiones, quas s. Thomas (1) sibi opponit, cum solutionibus hic subiiciemus.

1.°) Actio, quae est debita alicui, nequit esse meritoria apud illum. Atqui actiones honestae sunt debitae Deo. Ergo nequeunt esse meritoriae apud Deum. — Respondeo. *Dist. mai*.... si sit alteri debita ex mercede iam ad id pacta et recepta *conc.*, si ex lege *nego*. *Contrad. min.* Actiones honestae sunt debitae Deo ex mercede iam ad id pacta et recepta *nego*, ex lege *subd.*, id verum est de omnibus indiscriminatim bonis actionibus *nego*, de aliquibus *conc.* Itaque *primo* falsum est, quidquid homo agit in Dei obsequium, esse Deo debitum ex lege praecipiente. Plura enim sunt, quae non sunt praecepta, sed libero hominis arbitrio permissa: hinc est fundamentalis illa distinctio bonarum actionum in *liberas* et *obligatorias* (2). *Secundo* « homo, ut s. Thomas ait, inquantum *propria voluntate* facit illud, quod debet, meretur; alioquin actus iustitiae, quo quis reddit debitum, non esset meritorius. » Iamvero homo actiones etiam a lege praeceptas propria voluntate seu *libere* facit (3).

2.°) Actio, qua aliquis sibi quidem proficit, non alteri, nequit esse penes hunc alterum meritoria. Atqui

(1) In 1. 2. q. 114. a. 1. Cf. etiam q. 21. a. 4.

(2) Vide num. 44. pag. 135.

(3) « Un' azione, ancorchè dovuta dall' operante, non perde il merito rispetto a quello, per cui pro fu fatta, se non quando questi già ne compensò il bene colla mercede, epperò l'azione era a lui direttamente dovuta. Il servo dunque nulla meriterà dal padrone per l'opera già pagata: ma il suo zelo, la prontezza, la diligenza straordinaria avranno ragion di merito. Chi assiste un misero in caso di estrema necessità compie un dovere: ma quel misero non è per questo dispensato dall'obbligo di gratitudine. » Ita Taparelli, l. cit. num. 132.

actionibus honestis proficimus quidem nobis, non autem Deo. Ergo actiones honestae nequeunt esse meritoriae apud Deum. — Respondeo. *Dist. mai......* si alteri nec bonum intrinsecum afferat, neque extrinsecum *trans.*, si afferat bonum saltem extrinsecum *nego. Contradist. min.* « Deus, ait s. Thomas, ex bonis nostris non quaerit utilitatem, sed gloriam, idest manifestationem suae bonitatis, quod etiam ex suis operibus quaerit. Ex hoc autem, quod Deum colimus, nihil ei accrescit, sed nobis, et ideo meremur aliquid a Deo, non quasi ex nostris operibus aliquid ei accrescat, sed in quantum propter eius gloriam operamur. » Item alio in loco haec habet: « Per actum hominis Deo secundum se nihil potest accrescere vel deperire. Sed tamen homo, quantum in se est, aliquid subtrahit Deo, vel ei exhibet, cum servat vel non servat ordinem, quem Deus instituit » (1).

3.°) Qui meretur apud alterum, hunc sibi facit debitorem. Sed creatura nequit sibi facere Deum debitorem. Ergo creatura nequit mereri apud Deum. — Responsio. Maior potest simpliciter negari, siquidem etsi frequenter res ita se habeat, non tamen semper nec necessario. Vel sic distingui potest: id valet de merito hominis erga hominem *trans.*, de merito hominis erga Deum *subd.*, i. e. Deus fit proprie debitor hominis *nego*, est debitor suiipsius seu debet suae sapientiae, rectitudini, fidelitati promissam reddere retributionem *conc. Contradist. min.* Creatura nequit sibi facere debitorem Deum *vi iuris in ipsa creatura fundati conc.*, nequit aliquid agere, quo posito Deus *debet sibi*, ut homini conferat id, ad quod eum ordinavit *nego*. Audiatur Doctor angelicus: « Quia actio

(1) « Sebbene a Dio niun intrinseco vantaggio ne torni, il ben operar dell'uomo gli accresce esternamente la gloria, che egli pretese creandolo, e concorre all'ordine dell'universo, di cui Dio è il

nostra non habet rationem meriti, nisi ex praesuppositione divinae ordinationis; non sequitur quod Deus efficiatur simpliciter *debitor nobis*, sed *sibiipsi*, *in quantum debitum est, ut sua ordinatio impleatur.* » Deus itaque in praemiis retribuendis servat illum modum et aequalitatem illam, quae in iustitia servari solet: ad hoc autem non tenetur ex iustitia in hoc sensu, quod creaturae obligetur, eique proprie sit debitor, sed ut sapiens sua ordinatio impleatur (1).

Itaque, ut cum s. Thoma (2) hoc caput absolvamus, « actus *bonus* vel *malus* habet rationem *laudabilis* vel *culpabilis* secundum quod est in potestate voluntatis, rationem vero *rectitudinis* et *peccati* secundum ordinem ad finem, rationem vero *meriti* et *demeriti* secundum retributionem iustitiae ad alterum. » Quibus verbis s. Thomas praeclare exhibet discrimen inter haec tria, *moralitatem*, *imputabilitatem*, *meritum*. Prior est habitudo actionis ad finem, altera ad agens ut causam effectricem, meritum ad alterum tamquam retributorem.

---

reggitor supremo: e in tal senso può dirsi vantaggioso a Dio. » Taparelli, loc. cit. num. 133. Cf. Liberatore, Eth. num. 59.

(1) Vide adnotationem in pag. 223., ubi praeclara verba attulimus ex de Valentia. Hac in re digni, qui legantur, sunt Lessius. de perfect. div. l. XIII. de iustitia et ira Dei, ac Palmieri, theol. nat. th. XLVII., in qua cum Lessio duo distinguens in iustitia, *debitum* et *aequalitatem*, haec statuit: Si ratio *debiti* habeatur, iustitia presse accepta nequit Deo competere erga homines: sin autem ratio *aequalitatis* habeatur inter bona opera et praemium, ac mala opera et poenam, iustitia vere Deo inest.

(2) In 1. 2. q. 21. c. 3.

CAPUT IV.

DE LEGE MORALI.

83. Actiones humanae, ut in praecedente capite declaravimus, sunt bonae vel malae prout sunt naturali ordini conformes vel ab eo difformes. Porro huiusmodi conformitas vel difformitas non eodem modo in omnibus inest actionibus. In aliquibus enim actionibus reperitur tantummodo *consequenter* ad positivam legem a Deo vel etiam ab humano superiore libere latam. In aliis autem actionibus invenitur etiam *antecedenter* ad legem quamcumque positivam: et haec dicitur bonitas vel malitia *intrinseca* et *essentialis*.

84. Eadem appellari etiam solet bonitas vel malitia *fundamentalis* et *obiectiva*. Et recte quidem: est enim fundamentum, quo innititur, atque obiectum, quod respicit lex divina naturalis, per quam actiones illae iam de se bonae vel de se malae *complentur* in sua intrinseca bonitate vel malitia, et evadunt *ex perfecta obligatione* ponendae a nobis vel omittendae.

85. Inde autem patet, qnanti referat accuratam de *lege morali* disputationem instituere. Est enim lex, quae actiones efficit bonas vel malas, aut certe in sua bonitate vel malitia complet: est lex, quae actiones reddit ex perfecta obligatione ponendas vel vitandas. Hinc mirum non est, multos quavis aetate extitisse maximi nominis auctores qui de legibus pertractarunt.

86. Id inter Graecos egit Plato, Cicero inter Latinos. Duo tamen sunt, teste Suaresio, qui de legibus sapien-

tissime scripserunt, s. Augustinus et s. Thomas (1), de quorum ut in aliis ita etiam in hac pertractanda quaestione praestantia satius est nihil, quam pauca dicere. His duobus addi debet tertius, ipse, inquam, Suaresius. Huius enim tractatus, qui inscribitur *de legibus ac Deo legislatore*, in decem libros distributus, ab eoque provecta iam aetate exaratus, adeo est eximius, ut multis non immerito affirmari posse videatur, ipsum vel solum potuisse auctori suo comparare titulum *Doctoris eximii*. Quod insuper de omnibus Suaresii operibus declaravit Bossuet, in iis nempe universam scholam audiri; id potiori, ut videtur, iure dici de praeclaro hoc opere potest, eum, qui Suaresium de legibus disputantem audierit, totam iam audivisse scholam (2).

87. Iamvero quae sapientissimi tot viri de legibus tradiderunt, ea paucis hoc in capite perstringere conabimur: disseremus itaque — de lege in communi — de legum diversitate — de legum omnium fonte et origine seu de lege aeterna — de prima legis aeternae partici-

---

(1) S. Thomas de legibus tractat in 1. 2. a quaest. 90.ª ad quaest. 108.ᵐ De hoc autem angelici Doctoris tractatu en iudicium, quod fert Balmes, *el protestantismo comparado con el catolicismo* cap. LIII.: « Su tratado de las leyes es un trabajo inmortal; y à quien lo haya comprendido á fondo, nada le queda que saber con respecto à los grandes principios que deben guiar al legislador. »

(2) Cf. Feller, *dizion. stor.*: de Backer, *la biblioth. des écriv. de la Comp. de Jésus*. I. B. Episc. Brug. in praefat. in sex opusc. inedita Suaresii haec addit: « In interpretandis iurisprudentiae sacrae ac profanae principiis adeo feliciter desudavit, ut egregium opus eius *de legibus* ab ipsis haereticis Londini anno 1679 fuerit recusum, utpote quo nec ipsi acatholici tunc temporis carere possent. Hugo Grotius, e coetu protestantium vir, confessus est se lectione librorum F. Suaresii profecisse plurimum, et egregium hunc theologum in explicandis elementis iuris naturalis veteres doctores omnes longe superasse. »

patione seu de lege naturali: — ac tandem de lege positiva, tum divina tum humana, ea tantum, quae ad moralem philosophiam pertinent, exponemus.

ARTICULUS I.

De natura legis in communi.

88. Ut titulus ipse satis innuit, ea hoc in articulo assumimus pertractanda, quae omnibus legibus sunt communia, abstractione facta, quoad eius fieri potest, ab illis, quae singulis legum speciebus sunt propria. Iam quae omnibus sunt legibus communia, ea continentur in celebri illa legis definitione, quam tradit angelicus Doctor, quamque evolvet sequens propositio.

Thesis XXVIII.

Lex est quaedam rationis ordinatio ad bonum commune ab eo, qui curam communitatis habet, promulgata.

89. Praenotiones. Quod Graeci νόμον a νέμω, tribuo vel administro, hoc Latini appellant *legem*. De cuius vocis etymologia ut pauca praemittamus, lex iuxta s. Thomam (1) dicta est a *ligando*, quia obligat ad aliquid agendum vel omittendum: iuxta Isidorum (2) a *legendo*, sensu *passivo*, quia, ut plurimum, scripto mandatur, et ex scripto legitur: iuxta Ciceronem (3) a *legendo*, sensu

(1) In 1. 2. q. 90. a. 1. « Dicitur lex a ligando, quia obligat ad agendum. »

(2) Etymol. l. II. c. 10. et l. V. c. 3.

(3) De leg. l. 6.: « Arbitrantur prudentiam esse legem, cuius ea vis sit, ut recte facere iubeat, vetet delinquere: eamque rem illi Graeco putant nomine *a suum cuique tribuendo* appellatam, ego no-

activo, quia legit seu deligit inter multa quid agendum aut omittendum sit. Alii aliter hanc vocem derivant. Has inter varias sententias prior illa, quam s. Thomas amplectitur, nobis probabilior videtur.

Illud pluris refert animadvertere, quanam de lege sermo nobis sit. Multae enim enumerari solent leges, praesertim vero leges *physicae*, leges *artium* et leges *morum*, quae est tripartita ac vulgata legis divisio ex Platone (1) desumpta. Hic autem non agimus de legibus *physicis*, cuiusmodi sunt leges astrorum, ignis, aquarum etc., neque de legibus *artium*, ut sunt leges grammaticae, militiae, mercaturae etc., quibus omnibus nonnisi improprie legis appellatio convenit; sed unice tractamus de legibus *moralibus*, quae solae proprie et absolute legis denominatione donantur. Ut par est, a conceptu legis tradendo et illustrando hac in thesi exordimur.

90. Declaratio. Lex moralis in suo *generalissimo* conceptu est praeceptum a superiore latum et subditis pomulgatum (2). Verumtamen tunc habetur lex sensu *magis proprio*, eodemque *pleno* et *perfecto* — quando praeceptum est huiusmodi, ut *de se* sit *duraturum* et *stabile* — quando bonum, quod *immediate* intenditur, est bonum

---

stro *a legendo*. Nam ut illi *aequitatis*, sic nos *delectus* vim in lege ponimus, et proprium tamen utrumque legis est. » Hanc Tullii opinionem secutus est s. Augustinus, q. XX. in Levit.

(1) Dialog. Minos, seu de lege, collatis Timaeo seu de natura et Gorgia sive de Rhetorica. De hac divisione legum in physicas, artium et morum cf. Suaresium, de leg. 1. cap. 1. num. 2.

(2) S. Thomas, loco nuper cit., tradit *generalissimum* legis conceptum hisce verbis: » Lex quaedam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum vel ab agendo retrahitur. » Hugo Grotius, de iure belli ac pacis l. 1. c. 1. num. 9., legem largissime sumptam sic definit: « est regula actuum moralium obligans ad id quod honestum est. »

commune — quando communitas, cui praeceptum imponitur, est *perfecta* — et quando is, qui praeceptum imponit, est praeditus *suprema plenaque iurisdictione* in perfectam illam communitatem. Si quid ex his quatuor desit, non habetur lex nisi sensu *minus proprio minusqae perfecto*: habetur mandatum, edictum, statutum, iussio, particularis applicatio legis potius quam lex. Hoc scilicet *legis* vocabulum reservatur iis legitimi superioris dispositionibus, de quibus quatuor illa, quae enumerabamus, plene perfecteque obtinent.

Hisce breviter praestitutis, pronum erit intelligere verba omnia et singula, quibus s. Thomas (1) legem *presse* sumptam definit, quaeque in ipsa theseos enunciatione posuimus.

Dicitur 1.°) *ordinatio*. — Ordinationem oportet hic intelligere talem, quae non modo sit *directiva* et *illuminativa*, sed etiam *impulsiva* et *obligativa* ad aliquid ponendum vel omittendum. Omnes enim admittunt discrimen esse inter simplicem regulam et legem, discrimen autem consistere in hoc, quod simplex regula tantummodo dirigit seu illuminat, lex vero non solum id praestat, sed insuper etiam adigit seu obligat: adeo ut regula latius pateat quam lex, et omnis quidem lex sit quaedam regula seu mensura vel norma, non autem vicissim omnis regula sit lex. Duo igitur sunt potissima legis officia seu munera, *dirigere* et *obligare* (2).

---

(1) Ibidem per totam quaestionem, in qua quatuor distinctis articulis inquirit - utrum lex sit aliquid rationis - utrum lex ordinetur semper in bonum commune - utrum ratio cuiuslibet sit factiva legis - utrum promulgatio sit de ratione legis. Hanc definitionem iure meritoque extollit Balmes, loc. cit.

(2) Ex variis linguis aliae ex primo officio dirigendi denominant legem, aliae ex altero officio obligandi. E. g. in lingua Hebraica lex dicitur Thora תּוֹרָה id est institutio seu doctrina, dum

Rursus ordinationem hanc directivam simul et obligativam oportet intelligere talem, quae sit non quidem *transitoria* sive *pro casu particulari,* sed *stabilis* et *duratura:* secus enim ordinatio appellari deberet praeceptum vel mandatum, potius quam vera lex, de cuius nimirum conceptu est « ut de se duret semper aut per indefinitum vel diuturnum tempus » (1).

Ex quibus duo haec facile intelliges. *α*) Lex, quae iniqua sit, praecipiens actiones ex se malas, prohibens ex se bonas et necessarias, nonnisi abusive et improprie dici potest lex. Neque enim est ordinatio, sed deordinatio, non directio, sed perversio, id quod magis ex dicendis patebit. *β*) Ut inter regulam et legem, ita magnum est discrimen inter legem et consilium. Praecipue vero differunt in hoc, quod, quemadmodum ait Becanus (2), « sicut lex est quaedam regula, quae nos dirigit et obligat, ita consilium est regula, quae dirigit, sed non obligat. »

Dicitur 2.°) *ordinatio rationis.* — Cum duplex, ut modo dictum est, sit munus legis, dirigere seu illuminare, impellere seu obligare, primum illud lex habet a ratione, alterum vero potius a voluntate. Itaque voces

---

in lingua Latina a ligando dicitur lex. Item in s. Scriptura modo ab officio illuminandi lex dicitur lux lucerna (lucerna pedibus meis verbum tuum, Ps. 118.), modo ab officio ligandi dicitur vinculum (fregisti iugum, rupisti vincula, Ierem. 2.). Quod idem in sermone etiam familiari passim facere solemus.

(1) Ita Suarez, de leg. l. 1. cap. 10. num. 1. Quo in capite inquirit, utrum perpetuitas sit de ratione legis. Cf. etiam ibid. cap. 6. num. 16., ubi quaerit, quid addat praecepto lex.

(2) De leg. cap. 1. n. 12. « Haec est, inquit s. Thomas, 1. 2. q. 108. a. 4., differentia inter consilium et praeceptum, quod praeceptum importat necessitatem, consilium autem in optione ponitur eius, cui datur. »

illae, *ordinatio rationis*, debent accipi non sensu exclusivo, sed sensu mere affirmante. Si exclusive acciperentur, sensus esset, legem pendere a sola superioris ratione seu esse unius actum rationis. Atqui non ita. Cum solo enim actu rationis, sine actu ullo voluntatis, haberetur *ordinabilitas* vel *ordinanditas*, non autem *ordinatio*, haberetur ad summum *directio*, non autem *obligatio* (1), nec proinde lex. Debent igitur sumi sensu mere aiente, ita ut sensus sit, legem esse quidem actum rationis, sed eamdem etiam pendere a voluntate, *in cuius virtute* ratio movet per imperium ad exercitium actus (2). Hoc idem angelicus Doctor alio in loco (3) aperte tradit his verbis: « omnis lex proficiscitur a ratione et voluntate legislatoris, lex quidem divina et naturalis a rationabili Dei voluntate, lex autem humana a voluntate hominis ratione regulata. » Duo itaque actus concurrunt ad legem: actus intellectus concipientis et iudicantis id, quod ad finis consecutionem utile est vel necessarium, atque actus voluntatis eligentis et consentientis in id, quod intellectui utile visum est et necessarium: a priori actu lex habet ut sit directiva, ab altero potius ut sit obligativa.

Quaeres, cum duo concurrant actus, rationis et voluntatis, curnam s. Thomas expressam hoc in loco mentionem non facit nisi actus rationis? Cum satis compertum omnibus sit, actum voluntatis ad legem condendam requiri, non sit autem eodem modo omnibus perspectum,

(1) Ad rem Balmes, loc. cit.: « Claro es que sin acto de voluntad no hay ley: porque los actos de la pura razon sin el concurso de la voluntad son pensamiento, no mando; iluminan, no impulsan. »

(2) Haec sunt s. Thomae verba iam super allata in pag. 122. et definitionem exhibent *imperii*. Vide etiam 1. 2 q. 90. a. 1. ad 3.^{m}: « Ratio habet vim movendi a voluntate. »

(3) In 1. 2. q. 97. a. 3.

actum voluntatis non sufficere, sed necessarium esse actum rationis, a qua superioris voluntas reguletur; hinc de voluntatis actu silet, et diserte tantum loquitur de actu rationis, ad eius nimirum necessitatem inculcandam, seu ad statuendam hanc fundamentalem veritatem, meram voluntatem seu arbitrium superioris non sufficere ad condendam legem, sed omnino necessarium esse, quod voluntas superioris sit regulata a recta ratione: « alioquin voluntas principis magis esset iniquitas quam lex » (1).

Nec dissimilis est hac in re modus loquendi aliorum auctorum. Ita lex aeterna a s. Augustino (2) vocatur ratio aeterna, summa ratio. Item ab Aristotele (3) lex dicitur oratio a prudentia et mente profecta. Item Tullius (4) dicit: « lex est ratio summa, insita in natura, quae iubet ea quae facienda sunt, prohibetque contraria. » Simili etiam pacto in Scripturis sacris, praesertim vero in Psalmis, divinae leges passim appellantur *iudicia Dei* (5).

Dicitur 3.°) *in bonum commune*. — Quod lex debeat tendere in *bonum* et quidem *finale* per se patet: manifeste enim de ratione regulae seu ordinationis est, ut vergat

---

(1) In 1. 2..q. 90. a. 1. ad 3. Has voces, *ordinatio rationis*, explicans Balmes, loc. cit.: He aquí, exclamat, desterradas la arbitrariedad y la fuerza: he aquí proclamado el principio de que la ley no es un mero efecto de la voluntad: he aquí muy bien corregida la célebre sentencia, *quod principi placuit, legis habet vigorem.* »

(2) In 1. de lib. arb. cap. 6.

(3) In l. X. Ethic. c. 9.: Ὁ δὲ νόμος ἀναγκαστικὴν ἔχει δύναμιν, λόγος ὢν ἀπό τινος φρονήσεως καὶ νοῦ..... ὁ δὲ νόμος οὐκ ἔστιν ἐπαχθὴς τάττων τὸ ἐπιεικές. Lex cogendi vim habet, cum sit oratio ex prudentia quadam et mente profecta.... lex cum probitatem iubet, odio non est, seu gravis esse non solet.

(4) De leg. I. 6.

(5) Ceterum difficultas omnis citius forte diluitur si animadvertatur, saepe ab auctoribus sub mente vel ratione intellectum simul et voluntatem comprehendi. Vide Suarez, de leg. l. 1. c. 4. num. 2.

in bonum finale, quod tale vere sit, non autem tantummodo apparenter.

Quod insuper bonum huiusmodi finale debeat esse *commune*, ex eo patet, quod si ordinatio respiciat immediate et directe bonum *particulare* seu *privatum*, tunc iuxta communem hominum concipiendi loquendique modum non tam obtineat lex, quam simplex statutum, praeceptum vel applicatio legis.

Et sane lex se habet in ratione practica, sicut prima principia se habent in ratione speculativa (1). Sed haec principia sunt universalia et communia. Ergo etiam lex debet esse universalis et communis. Sed talis non est, si ordinetur immediate et directe in bonum particulare et privatum alicuius individui. Ergo debet immediate et directe ordinari ad bonum commune. Ad hoc vero sufficit, ut generaliter feratur et immediate respiciat bonum commune, etsi non obliget omnes et singulos subditos (2).

Dicitur 4.°) *ab eo, qui curam communitatis habet.* — Quibus verbis significatur, quinam sit ille, qui legem aliis ferre potest, seu quinam lator legis et effector esse queat. Cum lex non modo sit directiva et illuminativa, sed etiam motiva et obligativa, ille solus potest esse legislator, qui alios non modo dirigere et illuminare, sed etiam moraliter adigere et obligare potest ad aliquid agendum vel omittendum. Atqui non aequalis relate ad aequalem, sed tantummodo praestare id potest superior relate ad inferiorem seu subditum: superior autem aliorum non est nisi ille, cui communitatis alicuius cura est

---

(1) Hanc comparationem saepe inculcat s. Th., 1. 2. q. 90. a. 2. ad 3., q. 94. a. 2. et aliis in locis.

(2) Cf. Suarez, de leg. l. 1. c. 6. et 10.

commissa (1). Ergo ille solus potest esse legislator, cui communitatis cura est commissa (2).

Et sane (quod est argumentum s. Thomae) ordinare in finem est eius, cuius est proprius ille finis. Atqui bonum commune est finis proprius illius, qui habet curam communitatis. Ergo ordinare in finem est eius, qui habet curam communitatis, sive ille sit persona physica, sive moralis i. e. hominum coetus.

Porro duplici modo potest aliquis habere sibi commissam communitatis curam, nimirum vel modo supremo atque independente, vel modo dependente ac subordinato. Rursus duplex, ut inferius trademus, distinguitur communitas, *perfecta* altera, altera *imperfecta*. Iamvero tunc ordinatio communis et stabilis est proprie loquendo lex, quando agitur de communitate perfecta, et quando dimanat ab habente supremam potestatem in communitate perfecta. Perfectae autem communitates sunt primo quidem tota humana respublica, cuius immediatus princeps est Deus, tum vero Christianorum coetus, in quem Papa plenam habet iurisdictionem, ac demum civilis societas, cuius cura committitur politicae potestati. Hinc ait s. Thomas (3), quod « ille qui gubernat aliquam familiam,

(1) Apposite Suarez, de leg. l. 1. c. 8. num. 3.: « Nota est differentia inter hos tres actus, *petere* seu orare, *promittere* seu vovere, *imperare* seu praeceptum imponere: quod primum est indigentis, et ideo, ut sic, est inferioris ad superiorem: ultimus est superioris ad inferiorem: secundus vero potest esse ad omnes, ut indicavit s. Thomas, 2. 2. q. 88. a. 1. »

(2) Hinc confirmatur id, quod in praecedente puncto dicebamus, legem debere immediate dirigi in bonum commune. Causa enim efficiens et causa finalis debent esse proportionatae. Ergo ut causa efficiens est superior quolibet particulari homine, ita causa finalis est bonum seu finis non ullius particularis hominis, sed communitatis.

(3) In 1. 2. q. 90. a. 3.

potest quidem facere aliqua *praecepta* vel *statuta*, non tamen quae *proprie habent rationem legis*, » neque enim proprie sunt aliquid *commune* et *stabile*.

Dicitur 5.°) *promulgata*. — Recte monet Suarez (1), quod « promulgatio, ut ex vi ipsius vocis constat, dicitur respectu legis *externae* (2): nam promulgatio dicit *publicationem legis, per quam possit a subditis cognosci* » (3). Itaque promulgatio est certe de ratione legis *passive* inspectae in statu suo *exteriori*.

Quod vero attinet ad legem *active* inspectam in statu suo *interiori*, est differentia inter legem *divinam aeternam* et legem *humanam temporalem*. Illa prior, ut docet idem Suarez (4), « censetur consummata et perfecta eo ipso quod in mente legislatoris stabilita est, aliae vero leges non consummantur donec actu promulgentur. » Quae melius et facilius intelligentur in quaestione, quam statim aggrediemur, de lege *aeterna* in specie. Restat igitur promulgationem esse de ratione legis etiam *active* spectatae, si forte seponas legem aeternam « *in qua, ut aeterna est, non habet locum propria promulgatio* (5) », quin tamen in ea deficiat ratio verae legis

(1) De leg. l. I. c. II. num. I.

(2) De duplici hac legis consideratione statim sermo erit in thesi sequente.

(3) Adnotetur haec definitio *promulgationis*. Ab aliis definitur: publica legis denunciatio facta auctoritate superioris in loco publico sive voce praeconis sive alia quavis publica ratione seu solemnitate. Nota promulgationem differre a *divulgatione*. Divulgatio non est necessaria ad valorem legis, quemadmodum necessaria est promulgatio iuxta sensum in thesi explicatum. Quin imo, promulgatio videtur esse de essentia legis, non autem sola proprietas fluens ab eiusdem essentia, ut plures docent auctores. Hac enim de re aliqua viget controversia, speculativa potius, ut videtur, quam practica.

(4) De leg. l. II. c. I. n. II.

(5) Ibidem loc. nup. cit.

consummatae iam et perfectae: quod, ut ostendemus, est aliquid proprium legis aeternae et singulare in ipsa.

Hisce breviter explicavimus s. Thomae definitionem, in qua apte exhibentur quatuor legis causalitates, *materialis*, *formalis*, *efficiens*, *finalis*: i. e. communitas cui lex imponitur, ipsum mandatum seu onus quod communitati imponitur, superior qui communitati legem imponit, necnon finis ob quem lex communitati imponitur. Illud praeterea in definitione additur, ex quo fit ut ordinatio rationis, in qua formaliter lex consistit, communitati dirigendae applicetur, nimirum *promulgatio*.

Ex Angelici doctoris mente alii aliis verbis legem definiunt. Suarez (1) legem definit: « commune praeceptum, iustum ac stabile, sufficienter promulgatum. » Item De Valentia (2): « Lex est rectum quoddam rationis practicae decretum, ab eo, qui curam communitatis gerit, sufficienter sancitum et constitutum, ut ex eius vi debeat necessario modus aliquis, sive in re, sive in actione, propter commune bonum adhiberi. »

91. Scholion. Ex iis, quae hac in thesi diximus, plura manifeste ac necessario colliguntur. De differentia legem inter et meram regulam, legem inter atque consilium iam diximus satis. Unum adhuc plenius evolvemus, nempe quodnam sit discrimen inter legem et praeceptum.

Discrimen non consistit in hoc, quod lex sit obligativa, non item praeceptum, sed desumitur ex parte *iubentis*, *subiecti*, *finis*, *loci*, *durationis*. — 1.° *Ratione iubentis*,

---

(1) De leg. l. 1. c. 12. n. 4.

(2) In 1. 2. disp. 7. quaest. 1. punct. 2. Taparelli hanc tradit legis definitionem: « Una giusta direzione communicata alle ragioni dipendenti dalla ragione superiore per condurle al fine, ossia al bene del tutto. » *Saggio teoret.* dissertaz. 1. c. 5. num. 115.

quia legislator est persona publica, praecipiens vero potest esse persona privata. — 2.° *Ratione subiecti*, quia lex fertur in communitatem, praeceptum etiam in personam privatam. — 3.° *Ratione finis*, quia finis legis est bonum commune, finis autem praecepti bonum privatum. — 4.° *Ratione loci*, quia lex afficit territorium, praeceptum vero personam, atque, ut aiunt, *ossibus haeret*. — 5.° *Ratione durationis*, quia praeceptum cessat morte praecipientis, lex vero non extinguitur simul cum legislatore (1). Est ergo lex veluti quoddam arte factum resultans ex tali actu cum talibus circumstantiis, conditionibus vel habitudinibus, sine quibus non erit vera lex, etiamsi quoad actum praecipiendi eiusdem forte sit naturae ac praeceptum (2).

Itaque praeceptum et lex non convertuntur, quia non omne praeceptum est lex, licet omnis lex sit praeceptum. Hinc recte Suarez legem, ut vidimus, sic definivit: est *praeceptum* etc. De hoc autem nomine *praecepti* nota cum eodem auctore (3), illud esse aequivocum. « Interdum enim significat quasi *genus commune* ad negativum et affirmativum praeceptum, quomodo diximus in definitione legis, *esse praeceptum commune* etc.: aliquando vero *specialiter* sumitur pro affirmativo praecepto et sic distinguitur a prohibitione. »

---

(1) Ita Gury, de legibus statim ab initio. Adnotat autem Ballerini legem *directe* et *immediate* tendere in bonum commune, itemque praeceptum *directe* et *immediate* respicere bonum privatum. Nam *mediate* et *indirecte* lex ad privatum cuiusque bonum, praeceptum vero ad bonum commune tendit: quatenus videlicet et commune omnium bonum in bonum redundat singulorum et viceversa. Quae animadversio applicationem habet, ut vidimus, in quaestione de *merito*, aliisque disputationibus.

(2) Cf. Suarez, de leg. l. 1. c. 6. n. 15.

(3) Ibid. c. 15. n. 4. Cf. s. Th, 1. 2. q. 93. a. 2. ad 1.

Thesis XXIX.

Multiplex est status, in quo lex quaevis potest considerari: praecipue vero spectari potest secundum se, ut est in Principe eam ferente, ut est in subdito eam recipiente, ut est in tabula vel codice eam proponente.

92. Declaratio. Haec assertio non indiget nisi terminorum declaratione: est tamen magni momenti ad rectam sequentium quaestionum solutionem.

Lex spectata *secundum se*, est quoddam enunciabile practicum, v. g. furtum est vitandum: quaedam est regula vel mensura, quae nos dirigit et obligat ad aliquid agendum vel omittendum. Nos *dirigit*, sicut exemplar, quod artifex intuetur, dirigit illum in operando: nos *obligat*, quatenus est terminus obligationis, seu id, ad quod sequendum obligamur in nostris actionibus. — Huiusmodi porro regula existit *active in mente Principis*, *passive in intellectu Subditi*, *significative in codice vel tabula*. In mente Principis existit *proprie* et *principaliter*, tamquam in mensurante seu regulante: haec est lex inspecta in statu *interiori*. In intellectu subditi existit etiam *proprie*, sed *derivate*, tamquam in mensurato et regulato, in codice autem existit *improprie* tamquam in signo, in quo manifestatur: haec est lex *externa*, ut supra cum Suaresio loquebamur, seu inspecta in statu, quem ea habet *extra legislatorem* (1).

---

(1) « Cum lex, ait s. Th., 1. 2. q. 90. a. 1., sit regula quaedam et mensura, dicitur dupliciter esse in aliquo. Uno modo sicut in mensurante et regulante... Alio modo sicut in mensurato et regulato. » Cf. Becanum l. saep. cit. Suarez, de leg. l. 1. c. 4. n. 4, sic loquitur: « Lex in triplici statu vel subiecto potest considerari: primo in ipso legislatore... secundo in subditis, quibus lex imponi-

ARTICULUS II.

De diversitate legum.

93. Post traditam legis in genere definitionem, agit s. Thomas de diversitate legum. Eodem nos ordine de praecipuis legis proprie dictae divisionibus hoc in articulo agemus. Dixi, de *praecipuis*. Nihil enim de pluribus aliis legis divisionibus hoc in loco dicemus : siquidem, ut Suaresius (1) monet, « circa illas immorari nunc non est necesse, nam suis locis melius attingentur. »

Thesis XXX.

Multiplex legis presse proprieque dictae divisio est procul dubio admittenda.

94. Declaratio. I. Quot sint et quaenam sint leges *presse proprieque dictae*, sic perspicue potest ob ipsos oculos proponi. Est lex

aeterna — temporalis

temporalis: naturalis — positiva

positiva: divina — humana

humana: ecclesiastica — civilis.

---

tur... tertio in aliquo alio signo seu alia materia exteriori, ut in scripto vel etiam voce manifestante voluntatem superioris. » Et ibid. c. 11. num. 2.: « Unus legis status est *interior* prout lex consideratur in mente legislatoris, alius est *exterior* prout lex existit extra legislatorem, vel in ipsis subditis vel in signo manifestante voluntatem legislatoris. »

(1) De leg. l. I. c. 6. num. 21

Ut inquit Suaresius (1), « prima legis divisio est in *aeternam* et *temporalem* » prout ab aeterno lex lata est vel fertur in tempore. — Porro ut idem auctor docet, « secunda divisio legis est subdivisio legis creatae (temporalis) in *naturalem* et *positivam.* » Est naturalis, si fiat manifesta per ipsum naturale rationis lumen: sin autem alio praeter ipsum externo signo manifestetur, est positiva. — Sequitur « tertia divisio legis positivae in *divinam* et *humanam* » prout immediatus positivae legis lator seu auctor est ipse Deus, vel homo per potestatem acceptam a Deo (a quo, teste s. Paulo in epistola ad Romanos, est omnis potestas). — « Tandem haec humana lex in *civilem* et *ecclesiasticam* distinguitur » prout ille, qui eam fert, est supremus princeps civilis vel ecclesiasticae societatis. Duo hic quaeres.

Quaeres 1) quomodo lex *temporalis* positiva possit sic subdividi in *divinam* et *humanam?* Quod enim lex humana sit temporalis, hoc facile intelligitur: sed quonam pacto potest esse temporalis lex divina? — Solves quaestionem animadvertendo ex praecedente thesi, legem divinam dupliciter posse spectari, ut *active* est in Deo, ut *passive* est in homine. Iamvero cum sermo est de lege divina temporali, lex consideratur passive, ut est in statu suo *exteriori.* « Lex autem humana, ut docet Suarez (2), non solum prout est in subditis, sed etiam prout est in proprio legislatore, est quid *creatum* et *temporale*, quia haec lex in mente et voluntate hominis formatur, et

---

(1) Loc. cit. num. 6. Alii paulo aliter exhibent divisiones legis *temporalis.* Hanc enim dividunt in *divinam* et *humanam:* divinam subdividunt in *naturalem* et *positivam,* humanam in *ecclesiasticam* et *civilem* i. e. canonicam et politicam. Ita Schiffini, in egregio, quem de lege naturali lithogr. edidit, tractatu.

(2) De leg. l. II. c. 4. num, 8.

derficitur, quia immediate est lex hominis, non ipsius Deli. »

Quaeres β) quomodo leges temporales differant a ege aeterna? — Eae a lege aeterna, respondet eximius doctor (1), « differunt tamquam creatum et increatum. » Nempe lex aeterna est lex imparticipata ac per essentiam ipsam, et ab ea aliae leges dimanant per participationem quamdam, sive immediatam, ut lex divina naturalis vel positiva, sive mediatam, ut lex humana ecclesiastica vel civilis. Ex quibus vides, quomodo intelligenda sit divisio legis in aeternam et temporalem: intelligenda est quemadmodum perfectio, e. g. sapientia, dividitur in perfectionem imparticipatam atque absolutam et in perfectionem participatam ac relativam, seu quemadmodum conceptus analogus dividitur in sua analogata.

II. Alia generalis divisio legis est in *affirmativam* et *negativam*. — Affirmativa est, quae praecipit positionem actus, e. g. externum Dei cultum vel tributum aerario solvendum: negativa est, quae prohibet positionem actus, e. g. blasphemiam vel suicidium. Illa praecipit quod agendum est, haec prohibet quod cavendum est. Haec autem duo praestant omnes in priori divisione numeratae leges.

III. Lex porro negativa vel est *prohibens simpliciter*, vel *prohibens simul et irritans*. Est prohibens simpliciter cum actum reddit malum et illicitum simpliciter: est prohibens simul et irritans, cum nempe reddit actum tum illicitum, tum etiam invalidum. De aliis divisionibus suis, ut diximus, locis agemus.

95. Scholion. S. Thomas, post tractationes *de essentia* legis et de *diversitate* legum, agit de *effectibus* le-

---

(1) Ib. l. 1. c. 3. num. 6.

gis (1). Ostendit autem proprium effectum legis esse facere subditos bonos in eo genere, in quo sunt subditi. E. g. proprius effectus legis civilis est facere bonos cives, legis ecclesiasticae bonos fideles. Id autem lex praestat *imperando*, *vetando*, *permittendo*, *puniendo*, qui proprii sunt legis *actus* (2). Cum autem id, quod est postremum in executione, sit primum in intentione agentis, hinc finis etiam legis est facere subditos bonos.

ARTICULUS III.

De lege aeterna.

96. Agendum iam est de singulis, quas in priori praecedentis theseos divisione enumeravimus, legibus in particulari. Ac primo quidem loco dicendum est de lege *aeterna* « propter suam dignitatem et excellentiam et quia est legum omnium fons et origo » (3). Duo autem praecipue inquiremus, *an sit* lex aeterna et *quidnam sit*. Quod si nos de lege hac aeterna brevius, quam de aliis legibus disseremus, nemini id videatur mirum. Ita agemus tum quia aeterna lex respectu nostri non ita immediate per se ipsam applicatur ad munus seu usum legis, sicut applicantur ceterae, tum quia magna ex parte confundi solet cum providentia divina, ut idem docet Suaresius (4). Iam data opera de providentia divina fit quaestio in Theologia naturali.

(1) In 1. 2. q. 92.

(2) « Praemiare non ponitur actus legis, sed solum punire. » Ratio autem est, quia « praemiare potest ad quemlibet pertinere: sed punire non pertinet nisi ad ministrum legis, cuius auctoritate poena infertur. » Ita s. Th l. cit.

(3) Ita Suarez, de leg. l. II. in praeambulo.

(4) Ibid. loc. nunc cit.

Thesis XXXI.

Existit in mente divina ratio rerum gubernandarum, quae merito dicitur lex aeterna.

97. Demonstratio. Duo claritatis gratia distinguemus, et ex ordine probabimus: *primo* quidem existere in mente divina rationem gubernandarum rerum, *secundo* autem talem rationem gubernatricem universi mereri nomen legis, cum ipsi competant ea omnia, quae diximus esse de conceptu legis vel cum eius essentia connecti.

I. Quod sit in Deo aeterna quaedam ratio practica totius dispositionis et gubernationis universi, tam evidenter patet, quam manifestum est Deum de creaturis a se conditis curam ac providentiam habere. Quare is solus negare illud potest, qui neget Deum esse supremum rerum a se creatarum rectorem ac provisorem sapientissimum (1).

Et sane quemadmodum in mente sapientis artificis praeexistit idea seu ratio rei producendae, ita in mente

---

(1) Multi ex iis, qui pronuntiant legem aeternam non esse nisi figmentum Scholasticorum, non tam priorem hanc partem huius nostrae theseos impugnant, quam alteram: fatentur enim se negare non posse rem nomine legis aeternae a Scholasticis denotatam. Ita loquitur, ut unum auctorem afferamus, Thomasius, iuris div. l. 1. c. 1. §. 31. Qua in re iuverit hic afferre ea, quae generatim de Scholasticorum consensus auctoritate in quaestionibus moralibus habet Hugo Grotius, de iure belli ac pacis prolegom. num. 52.: « Scholastici ubi in re morum consentiunt, vix est, ut errent: quippe perspicaces admodum ad ea videnda, quae in aliorum dictis reprehendi possunt: in quo ipso tamen diversa tuendi studio laudabile praebent modestiae exemplum, rationibus inter se certantes, non, qui mos adeo nuper litteras inquinare coepit, convitiis, turpi foetu impotentis animi. »

sapientis gubernatoris praeexistit ratio rei gubernandae. Atqui Deus est tum conditor, tum gubernator sapientissimus rerum omnium. Ergo in mente Dei, inquantum ipse est rerum omnium effector, praeexistit idea seu ratio rerum creandarum, itemque in mente Dei, in quantum ipse est earumdem rerum gubernator, praeexistit ratio practica rerum gubernandarum (1), iuxta illud Boetii (2): « O qui perpetua mundum ratione gubernas. »

II. Cum proculdubio sit in Deo ratio aeterna rerum gubernandarum, inquirendum iam est, utrum ratio illa aeterna vere ac proprie mereatur nomen aeternae legis. Motivum autem dubitandi est, quia rationi illi aeternae deesse videntur quaedam ad legem habendam essentialia, potissimum vero tria, nimirum — communitas, cui ab

---

(1) Huc redit argumentum s. Thomae, 1. 2. q. 93. a. 1.: « Sicut in quolibet artifice praeexistit ratio eorum, quae constituuntur per artem; ita etiam in quolibet gubernante oportet, quod praeexistat *ratio ordinis eorum, quae agenda sunt per eos, qui gubernationi subduntur*. Et sicut ratio rerum fiendarum per artem vocatur ars vel exemplar rerum artificiatarum; ita etiam ratio gubernantis actus subditorum *rationem legis obtinet*, servatis aliis, quae supra quaest. 90., esse diximus de legis ratione. Deus autem per suam essentiam conditor est universarum rerum, ad quas comparatur sicut artifex ad artificiata, ut in 1. habitum est, quaest. 14. art. 1.: est etiam *gubernator omnium actuum et motionum, quae inveniuntur in singulis creaturis*, ut etiam in 1. habitum est, quaest. 103. art. 5. Unde sicut ratio divinae sapientiae, inquantum per eam cuncta sunt creata, rationem habet artis, vel exemplaris, vel ideae; ita *ratio divinae sapientiae moventis omnia ad debitum finem obtinet rationem legis*. »

(2) De consolat. l. 3. Item Tullius, de leg. II. 7.: « Sit hoc iam a principio persuasum civibus dominos esse omnium rerum et moderatores Deos, eaque, quae gerantur, eorum geri vi, ditione ac numine, eosdemque optime de hominum genere mereri, et qualis quisque sit, quid agat, quid in se admittat, qua mente, qua pietate colat religiones intueri, piorumque et impiorum habere rationem. »

aeterno lex illa imponatur — finis, ad quem ab aeterno lex illa ordinem habeat — promulgatio, quae ab aeterno communitati fiat. Hae sunt praecipuae difficultates, quibus permoti plures auctores negant, non iam aeternam illam rationem rerum regendarum esse in Deo, eamdemque ab aeterno, sed eam mereri appellationem verae legis. At eae obiectiones solvuntur, si illud ob oculos habeatur, legem hanc esse legem active spectatam, ut est in Deo legislatore.

1.°) Nullae ab aeterno fuerunt creaturae (solus enim Deus fuit ab aeterno). Atqui ut lex ab aeterno fuisset, debuissent ab aeterno esse creaturae (omnis enim lex aliquibus imponitur). Ergo nulla fuit lex ab aeterno. — Respondeo. *Dist. mai.* Ab aeterno nullae creaturae fuerunt *in seipsis actu existentes conc.*, ab aeterno nullae creaturae fuerunt *cognitae* a Deo, ut certo extiturae in determinata temporis differentia atque ut tales ab eo praeordinatae in finem *nego*. *Dist. min.* Ut lex ab aeterno fuisset *passive in subditis*, debuissent ab aeterno esse creaturae *conc.*, ut lex ab aeterno fuisset *active in Deo legislatore subd.*, debuissent ab aeterno esse creaturae actu in seipsis existentes *nego*, actu a Deo praecognitae, tamquam extiturae in determinata temporis differentia atque ut tales ab eo praeordinatae in finem *conc.* Ut inquit s. Thomas (1), « ea qua *in seipsis* non sunt, apud Deum existunt inquantum sunt ab ipso *cognita et praeordinata* secundum illud Rom. IV. *qui vocat ea, quae non sunt, tamquam ea quae sunt.* Sic igitur aeternus divinae legis conceptus habet

---

(1) In 1. 2. q. 91. a. 1. Hanc addam comparationem: sicut providentia respectum dicit ad res provisas, et nihilominus potest esse aeterna, licet res provisae non sint aeternae; ita etiam lex potest dicere habitudinem ad subditos et esse aeterna, licet subditi regendi per legem non sint aeterni.

rationem legis aeternae, secundum quod a Deo ordinatur ad gubernationem rerum ab ipso praecognitarum. » — Instabis quaerendo, quanam ratione, si creaturae nondum actu existunt, eas lex aeterna obliget? Respondeo legem hanc non obligare ab aeterno, sed in tempore, habere tamen ab aeterno vim obligativam, quam persentiunt creaturae vel cuius effectum recipiunt statim ac in existentiam veniunt. Ad rem Suarez (1): « Providentia aeterna est, et non ab aeterno gubernat, quia gubernare dicit actionem transeuntem circa creaturas actu existentes, ita ergo lex aeterna ab aeterno ponitur, non tamen ab aeterno obligat, sed in tempore, quia obligare dicit respectum ad creaturas actu existentes. » Simili ratione sol est semper illuminativus ex sese et calefactivus, supposita etiam non existentia creaturarum: has reapse existentes ille statim sine sui perfectione vel mutatione illuminat et calefacit.

2.°) Omnis lex dicit ordinem ad finem. Atqui ab aeterno nullus extitit finis, ad quem lex ordinem haberet. Ergo ab aeterno nulla fuit lex. — Respondeo. *Dist. mai.* Omnis lex importat ordinem ad finem *active*, i. e. ordinat aliqua ad finem *conc.*, *passive*, hoc sensu quod ipsa lex ordinetur in finem eumque extrinsecum ipsi legislateri *subd.*, *per se* id obtinet, de quocumque gubernatore sermo sit, etiam de gubernatore divino et supremo *nego*, *per accidens* in gubernatore humano, cuius omnes actus, etiam leges, referri debent ad finem ei extrinsecum *conc.* *Dist. min.* Ab aeterno nullum actu extitit bonum creatum,

(1) De leg. l. II. cap. 4. num. 2. Et num. 10. addit: « Lex aeterna praecise spectata ut aeterna est, non potest dici obligare, sed dici poterit obligativa (ut sic res explicetur) seu de se sufficiens ad obligandum. Ratio est quia lex non potest actu obligare, nisi sit *exterius* promulgata; lex autem aeterna, ut sic, non est exterius promulgata, ergo. »

cui lex aeterna ordinaretur *conc.*, non extitit ipsum Bonum increatum, cui per legem aeternam omnes creaturae e nihilo educendae ordinarentur *nego*. Ut inquit s. Thomas (1), « lex importat ordinem ad finem *active*, inquantum scilicet per eam ordinantur aliqua in finem, non autem *passive*, idest quod ipsa lex ordinetur in finem, nisi *per accidens* in gubernante, cuius finis est *extra ipsum*, ad quem etiam necesse est, ut ipsa lex ordinetur. Sed finis divinae gubernationis est ipse Deus, nec eius lex est aliud ab ipso: unde lex aeterna non ordinatur in alium finem. »

Dicunt 3.°) promulgationem esse de ratione legis. Atqui promulgatio non potuit esse ab aeterno: quia non erat ab aeterno aliquis cui lex promulgaretur. Ergo nulla datur lex aeterna. — Respondeo. En s. Thomae distinctio: « Lex aeterna habet promulgationem *ex parte Dei promulgantis*.... sed *ex parte creaturae audientis aut inspicientis* non potest esse promulgatio aeterna ». Quae verba sic praeclare, ut solet, exponit Suarez: « Ex doctrina s. Thomae aperte concluditur, iuxta mentem eius de ratione huius legis aeternae non esse promulgationem actu factam subditis, sed sufficere ut ex parte legislatoris iam sit facta pro suo tempore. Et revera idem fuit sensus Alensis, et mihi videtur verum. Addoque esse singulare in illa lege. Nam censetur consummata et perfecta eo ipso, quod in mente legislatoris stabilita est: aliae vero leges non consummantur, donec actu promulgentur. Ratio autem reddi potest, quia decretum Dei aeternum *immutabile* est, et sine ulla sui mutatione pro suo tempore obligat: de-

(1) Loc. cit. Ad rem Suarez, de leg. l. 1. c. 3. num. 6.: « Utilitas huius legis non est, quia ipsa ordinatur in finem, sed quia ipsa ordinat omnia alia ad suos fines per convenientia media; ipsa enim non potest ad finem ordinari, cum sit ipse Deus, qui est ultimus finis omnium. »

cretum autem hominis *mutabile* est, unde quamdiu non promulgatur per modum legis, semper se habet potius per modum propositi ferendi legem, quam per modum legis firmiter stabilitae et latae (1). Unde in hac lege aeterna per se loquendo, nulla publica promulgatio requiritur ut actu obliget, sed solum quod veniat in notitiam subditi. Unde si per internam revelationem nobis innotesceret divinae voluntatis decretum, sufficeret ad obligandum, quod non ita est in lege hominis: nam licet subditus sciat iam esse scriptam apud regem, non obligatur illa, donec promulgetur. Ordinarie autem Deus non obligat homines per legem aeternam, nisi mediante aliqua exteriori lege, quae sit illius participatio et significatio, et ita quando aliae leges promulgantur hominibus, promulgatur ad extra ipsa lex aeterna; *ideoque in illa, ut aeterna est, non habet locum propria promulgatio* » (2).

Ratio itaque gubernatrix universi in mente divina existens est vere proprieque *lex aeterna*. Itaque iure meritoque Tullius inclamabat (3): « Hanc video sapientissimorum fuisse sententiam, legem neque hominum in-

---

(1) Ex his verbis vides responsionem huic difficultati. Ordinatio quousque manet in mente et voluntate superioris est propositum ferendi legem. Atqui propositum ferendi legem non est vere ac proprie lex firmiter stabilita. *Concedo minorem. Distinguo mai....* superioris humani, cuius mens est fallibilis et voluntas est mutabilis *conc.*, divini, cuius mens errori dubio ignorantiae inadvertentiae non est obnoxia, nec voluntas mutationi *nego*. In Deo identificantur propositum ferendi legem et lex.

(2) De leg. l. II. c. 1. n. 11. Cf. etiam de leg. l. I. c. 11. n. 2., ubi ait, promulgationem dici potissimum de lege spectata in statu *exteriori*, de qua distinctione egimus in thesi XXIX. num. 92. Cf. Cuevas, Ethica num. 58.

(3) De legib. l. II. c. IV.

geniis excogitatam, nec scitum aliquod esse populorum, sed aeternum quiddam, quod universum mundum regeret imperandi prohibendique sapientia. Ita principem legem illam et ultimam mentem esse dicebant, omnia ratione aut cogentis aut vetantis Dei. » Quae verba argumento praeclaro, etsi extrinseco, confirmant thesis huius veritatem.

Thesis XXXII.

Lex aeterna nihil aliud est, quam ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum.

98. Declaratio. Demonstravimus existere in Deo legem aeternam. Videndum nunc est, *quid sit* lex haec aeterna, cuius existentiam probavimus. Verum hanc aliam quaestionem iam in praecedente thesi solvimus. Quod enim argumentum ad legis aeternae existentiam probandam adduximus, idem ostendit, quid sit lex aeterna: est, ut s. Thomas (1) ait, « ratio divinae sapientiae, secun-

---

(1) In 1. 2. q. 93. a. 1. En definitio Suaresii, de leg. l. II. c. 1. n. 3.: « Aeterna quaedam ratio practica totius dispositionis et gubernationis universi. » Alio in loco, de leg. l II. c. 3. num. 6., hanc proponit definitionem: « Lex aeterna est decretum liberum voluntatis Dei statuentis ordinem servandum, aut generaliter ab omnibus partibus universi in ordine ad commune bonum, vel immediate illi conveniens ratione huius universi, vel saltem ratione singularum specierum eius, aut specialiter servandum a creaturis intelligentibus quoad liberas operationes earum » En definitio Becani, de leg. c. 2.: « Ratio rerum gubernandarum, quam vocamus legem aeternam, nihil aliud est, quam conceptus divinae mentis, quo concipit et iudicat, quomodo unaquaeque creatura debeat suas functiones obire, adiuncta simul voluntate eam obligandi vel imprimendi inclinationem ad suam regulam servandam. »

dum quod est directiva omnium actuum et motionum. » Quae definitio cum illa convenit s. Augustini (1): « Ratio vel (2) voluntas Dei ordinem naturalem (nempe ordinem naturae h. e. universo ab eius Auctore impositum) conservari iubens, perturbari vetans. » Brevius, lex aeterna est ratio rerum gubernandarum in mente Dei existens ab aeterno. — Hic autem nota, legem hanc definiri *rationem* rerum gubernandarum, non autem gubernationem ipsam rerum, quae duo sunt accurate inter se distinguenda (3).

99. Scholion. Ex dictis intelligitur 1.°) quomodo distinguantur inter se *idea divina* et *lex aeterna*. Realiter sunt unum idemque in Deo: verum a nobis ratione distinguuntur. — Nam α) idea divina est ratio rei *producendae*, lex aeterna est ratio gubernationis rerum, seu rei *gubernandae*. Ut divina sapientia quatenus in se continet modum et rationem, qua singulae res producendae sunt, vocatur *ars* vel *exemplar* vel *idea*; ita eadem divina sapientia, quatenus in se continet modum et rationem, qua res omnes gubernandae sunt, seu in proprios fines dirigendae, vocatur *lex* (4). — Insuper β) idea non in-

---

(1) Idem s. Doctor, in l. 1. de lib. arb. c. 6., ait: « Lex aeterna est, qua iustum est, quod omnia sint ordinatissima. Lex aeterna est summa ratio, cui semper obtemperandum est. »

(2) Hanc particulam *vel* a s. Augustino adhibitam sic explicat Suarez, de leg. l. II. c. 6. num. 13.: « Usitatum est ut particula *vel* pro copulatione accipiatur, maxime quando illa, inter quae ponitur, ita sunt connexa inter se, ut non separentur; sic autem se habet ratio divina et voluntas circa legem aeternam. »

(3) « Providentia per se est actus immanens intellectus et voluntatis divinae: cuius effectus ad extra dicitur *gubernatio*, Cura autem utrumque significare potest, tum providentiam tum gubernationem. » Ita Palmieri, Theol. nat. thes. XLVI. ab init.

(4) Cf. s. Th., 1. 2. q. 93. a. 1., necnon Suaresium, Becanum etc. loc. saep. cit.

cludit voluntatem obligandi creaturam, quam voluntatem includit lex.

Intelligitur 2.°) quomodo distinguantur inter se *providentia divina* et *lex aeterna*. Etsi lex aeterna magna ex parte soleat confundi cum providentia divina, tamen triplici potissimum ex capite ab ea differt. — Nempe α) lex aeterna se habet ad providentiam divinam eo fere modo, quo antecedens ad consequens, principium ad principiatum (1). — Hinc β) lex aeterna respicit totum genus humanum totumque universum, providentia vero divina respicit res singulas in individuo. — Insuper γ) providentia divina non includit in suo conceptu voluntatem obligandi creaturam, quam includit lex aeterna.

Intelligitur 3.°) omnia quidem creata subiici legi aeternae eamque proinde participare, sed aliter et aliter pro diversa naturae uniuscuiusque conditione. — α) Omnia creata subduntur legi aeternae. Etenim « lex aeterna est ratio divinae gubernationis. Quaecumque ergo divinae gubernationi subduntur, subiiciuntur etiam legi aeternae: quae vero gubernationi aeternae non subduntur, neque legi aeternae subduntur » (2). Atqui nulla est creatura, quae divinae sicut providentiae, ita gubernationi non subdatur (3). Ergo nulla est creatura, quae aeternae legi non subiiciatur et consequenter eam aliquo modo non

(1) Qq. disp. q. 5. de verit. a. 1. ad. 6. « Providentia in Deo proprie non nominat legem aeternam, sed aliquid ad legem aeternam consequens. Lex enim aeterna est consideranda in Deo, sicut accipiuntur in nobis principia operabilium naturaliter nota, ex quibus procedimus in consiliando et eligendo, quod est prudentiae sive providentiae. Unde hoc modo se habet lex intellectus nostri ad prudentiam, sicut principium in demonstratione. Et similiter in Deo lex aeterna non est providentia, sed providentiae quasi principium. »

(2) In 1. 2. q. 93. a. 4.

(3) Cf. 1. p. q. 103.

participet. — 5) Verum alio et alio modo eamdem participant creatura rationalis et creatura irrationalis. In creatura rationali lex aeterna participatur rationaliter seu intellectualiter: secus vero in creatura irrationali, scilicet per naturalem tantummodo instinctum vel impetum vel inclinationem ex efficaci aeternae legis virtute ipsi inditam et impressam (1). Hinc, cum lex sit *aliquid rationis* (2), participatio legis aeternae in creatura rationali est vere et *proprie* lex passive spectata: participatio vero legis aeternae in creatura irrationali non est lex nisi *per similitudinem* (3). Inde autem aeterna lex, si de creaturis irrationalibus sermo sit, eas necessitat *physice*, seu ad unum naturaliter determinat, creaturas vero rationales vere obligat, seu necessitat *moraliter*.

Iam itaque de legis aeternae participationibus in creatura rationali agendum nobis est: ab illa autem, quae *prima* est, ducendum initium, nempe a lege naturali.

---

(1) Ad rem Suarez, de leg. l. II. c. 3. n. 7.: « Verbi gratia, lex illa, de qua dicitur Proverb. VIII. *Et legem ponebat aquis ne transirent fines suos*, considerata ut temporalis et extra Deum constituta nihil aliud est, quam naturalis inclinatio indita aquae ad ita quiescendum in suo loco, ut non sursum ascendat, sed terminis naturae suae contineatur. » Cf. etiam de leg. l. 1. c. 1. n. 2., et c. 3. n 7.

(2) Cf. th. XXVIII. punctum 2m. pag. 240.

(3) « Omnia participant aliqualiter legem aeternam, in quantum scilicet ex impressione eius habent inclinationes in proprios actus et fines.... Etiam animalia irrationalia participant rationem aeternam suo modo, sicut et rationalis creatura. Sed quia rationalis creatura participat eam *intellectualiter* et *rationaliter*, ideo participatio legis aeternae in creatura rationali *proprie* lex vocatur: nam lex est aliquid rationis: in creatura autem irrationali non participatur rationaliter, unde non potest dici lex, nisi *per similitudinem*. » Ita s. Thomas, 1. 2. q. 91. a. 2.

ARTICULUS III.

De lege divina naturali.

100. Ad quaestionem accedimus omnium, quae in hac morum disciplina pertractantur, gravissimam, de *lege divina-naturali.* Atque illud inprimis est accurate determinandum, quid intelligamus, cum dicimus legem *divinam-naturalem.* Ut ex dictis patet, nomine legis *divinae* intelligimus legem, quae procedat *immediate* ab ipso Deo. Haec porro divina lex tunc erit *naturalis*, quando duabus hisce notis sit praedita, videlicet — procedat a Deo, *tamquam auctore naturae* — ab homine cognosci possit *naturaliter*, i. e. ab intellectu etiam sibi relicto (convenienter tamen evoluto secundum naturae conditionem et sub concursu Dei connaturali) ex naturalibus principiis et per naturalia media dignosci queat. Si qua sane eiusmodi lex existat, ea omni prorsus iure dicetur tum divina tum naturalis. Hoc igitur primo loco inquirendum, utrum lex talibus instructa characteribus reapse existat.

§ I. An sit lex divina naturalis.

Thesis XXXIII.

Existit in homine lex divina naturalis, quae merito a s. Thoma definitur, prima legis aeternae participatio in creatura rationali.

101. Demonstratio. Triplex afferri solet probationum genus ad legis naturalis existentiam vindicandam: argui nimirum solet — ex intimo ipsius conscientiae testimonio — ex evidentibus rationis principiis — ex unanimi omnium hominum suffragio.

Argumentum 1.[m] *Ex testimonio conscientiae.* Teste conscientia, tria haec in nobis existunt interna iudicia seu facta: — α) necessario iudicamus, quasdam actiones esse de se malas, e. g. odium in parentes, quasdam vero esse de se bonas, atque ex his alias ita esse bonas, ut earum omissio sit de se mala, e. g. cultus Dei, alias autem ita esse bonas, ut tamen earum omissio non sit de se mala, e. g. actus se se Deo per solemne aliquod votum arctius adstringendi: — β) simul aeque necessario iudicamus ac vel inviti sentimus, nos obligari *primo* ad vitandas omnes actiones ex se malas (etsi prorsus internas, et quamvis ad eas ponendas maximis alliciamur bonis ac metu gravium malorum ipsiusque etiam mortis impellamur), itemque obligari *secundo* ad ponendas actiones ita ex se bonas, ut earum omissio sit ex se mala (etsi eae nobis gravem molestiam vel ingens damnum afferant): actiones vero illas, quae bonae quidem sunt, non autem ita, ut earum omissio sit ex se mala, posse poni et laudabiliter etiam poni, non tamen esse ex obligatione ponendas: — γ) demum aeque necessario nosmetipsos et alios quoslibet, summos quoque duces vel reges, reprobamus vel approbamus, prout interna illa iudicia seu monitiones a nobis aliisve despecta sint vel in praxim deducta (1). Atqui in istiusmodi iudiciis continetur prohibitio

(1) Conscientiae angores, quibus impii premuntur, pulchre depingit Aristoteles, Ethic. IX. 4.: Ζητοῦσί τε οἱ μοχθηροὶ μεθ' ὧν συνδιημερεύσουσιν, ἑαυτοὺς δὲ φεύγουσιν· ἀναμιμνήσκονται γὰρ πολλῶν καὶ δυσχερῶν, καὶ τοιαῦθ' ἕτερα ἐλπίζουσι, καθ' ἑαυτοὺς ὄντες, μεθ' ἑτέρων δ' ὄντες ἐπιλανθάνονται. Οὐθέν τε φιλητὸν ἔχοντες οὐθὲν φιλικὸν πάσχουσι πρὸς ἑαυτούς. Vitiosi homines atque improbi quaerunt quibuscum dies totos traducant, seipsos autem fugiunt: multa enim gravia atque horrenda recordantur, taliaque altera, quum soli sunt, exspectant; tantisper autem, dum cum aliis sunt, obliviscuntur. Et quum nihil sit in eis amabile, nullo erga se amoris affectu com-

quaedam et quaedam iussio ponendi vel omittendi quosdam actus: haec autem prohibitio et iussio — *primo* quidem est vera *lex* — *secundo* est lex *divina* — *tertio* est lex *naturalis*. Ergo, teste conscientia, existit in nobis lex divina naturalis.

Minor praemissa quoad primum membrum non indiget probatione, cum sit manifesta: probatur autem quoad alterum membrum.

Ac *primo* de illiusmodi prohibitione et iussione alterutrum dici potest: aut esse praeceptum seu imperium alicuius entis a nobis distincti nobisque superioris, aut esse imperium nostrae rationis ad nostram voluntatem seu melius voluntatis nostrae ad semetipsam: siquidem, ut saepius diximus, ratio tandem non imperat nisi *in virtute* voluntatis (1). Atqui hoc alterum dici nequit. Etenim repugnat unam eamdemque voluntatem, vel certe unam eamdemque humanam naturam esse sibi simul superiorem et subditam: siquidem haec sunt duo relativa, ac proinde in uno eodemque subiecto respectu eiusdem esse nequeunt. Sed si ratio nostra esset, quae imperaret nostrae voluntati, una eademque natura humana, imo una eademque voluntas esset sibi simul superior et subdita: siquidem in conceptu illius, qui imperat, includitur notio superioris, et in conceptu illius, cui imperatur, includitur notio subditi (2). Ergo illiusmodi prohibitio et

---

moventur. Et paulo post haec addit: *μεταμελείας γὰρ οἱ φαῦλοι γέμουσιν*, poenitentia enim pravi pleni sunt, seu assidue pravos actionum suarum poenitet. Qua de re celebre est illud s. Augustini, confess. I. 12.: « Iussisti enim, Domine, et sic est, ut poena sua sibi sit omnis inordinatus animus. »

(1) Vide pag. 122. adnot. 2.ᵐ: vide etiam pag. 241.

(2) Ad rem Suarez, de bonit. et mal. hum. act. disput. I. sect. 2. num. 9.: « Recta ratio non potest habere ex se rationem veram praecepti aut legis respectu voluntatis, quia non habet potestatem superioris respectu voluntatis: neque idem homo habet proprie iu-

iussio est praeceptum seu imperium alicuius entis a nobis distincti, nobisque proinde superioris: non enim inferior superiori imperat, neque aequalis aequali, sed superior inferiori (1). Ergo est vera lex: nam praeceptum nobis ab altero tamquam superiore latum atque impositum est lex.

Cum sit lex, ea est *secundo* lex *divina*. — Est enim lex, quae eodem prorsus modo fertur atque imponitur omni homini, ne exceptis quidem ipsis summis imperantibus, qui eiusmodi legi aeque omnino ac subditi subiiciuntur. Ergo est lex, quae non iam fertur ab homine ullo, sed cuivis homini imponitur ab aliquo, qui est super homines et omnibus praeest hominibus: hic autem alius non est nisi ipse creator hominis, Deus. Ergo est lex, quae immediate fertur a Deo, ac proinde est divina. — Adde eamdem esse legem, quae respicit ipsos actus mere internos et ab humano tribunali exemptos: eamdem esse legem, quae obligat etiam in casu gravis damni ac vitae ipsius iacturae ob eius custodiam incurrendae. Atqui haec non competunt legi humanae. Ergo

---

risdictionem in seipsum, ut se possit proprie per legem obligare, et eo modo, quo se potest obligare, necesse est ut oriatur id ex voluntate. Ratio ergo ut ratio et ut regulans voluntatem non inducit propriam rationem legis, nisi quatenus participat vel applicat praeceptum alicuius superioris, scilicet Dei vel alterius, qui participet potestatem eius. » Cf. etiam de leg. l. II. c. 6. num. 1. Qua de re quaestio rursus occurret contra Rationalistas, ubi de principio obligationis legis naturalis agemus.

(1) Vide pag. 243 et 244. adnot. 1.m Suarez, de leg. l. 1. c. 8. num. 3., « per praeceptum, inquit, obligat praecipiens alium, cui praecipit, et ideo necesse est, ut in illum habeat ius et superiorem potestatem: ..... non omnis homo potest alteri praecipere, nec aequalis (ut sic dicam) potest aequalem obligare, ut est per se notum, quia non est ulla ratio, cur unus magis teneatur parere alteri, quam e converso, essetque bellum iustum ex utraque parte ».

ea non est lex humana: si autem humana non est, est divina.

Cum sit lex divina, est *tertio* lex *naturalis*, quippe quae est praedita duobus illis, de quibus diximus, characteribus. — Et sane α) procedit immediate a Deo tamquam auctore naturae. Hoc liquet, si inspiciantur iudicia illa, per quae haec lex intimatur. Sunt enim iudicia a rationis usu inseparabilia, sunt iudicia *universalia*, *constantia* et *ineluctabilia*, i. e. sunt in nobis atque in aliis hominibus omnibus (ut ex modo loquendi et agendi omnium hominum apparet) et semper sunt atque necessario, quantumcumque voluntas nostra in contrarium renitatur. Atqui quod est in omni homine universale, constans ac necessarium, causam sui *sufficientem* et *adaequatam* habet non iam in illo, quod est in singulis hominibus varium et mutabile et contingens, sed in illo, quod est identicum in omni homine et constans et necessarium. Ergo iudicia illa in nobis profluunt ab eo, quod est in omnibus hominibus identicum et constans et necessarium: nihil autem est eiusmodi, nisi ipsa natura. Ergo iudicia illa prorumpunt ab ipsa natura, seu, ut ita dicam, ab ipso fundo intellectus humani, ac proinde a Deo, ut auctore ipsius naturae. Ergo etiam lex, quae in iis iudiciis continetur ac per eadem promulgatur, procedit immediate a Deo tamquam auctore naturae. — Haec porro lex β) cognoscitur ab homine naturaliter. Etenim cognoscitur per illa iudicia: sed haec sunt, ut modo probavimus, naturalia. Ergo cognoscitur naturaliter.

Argumentum II.^m *Ex principiis rationis.* Existit in homine lex divina naturalis, si homo per ipsum naturale lumen rationis haec tria cognoscit: — α) esse actiones ex se malas ac bono humanae communitatis contrarias, atque esse actiones ex se bonas et ita ex sese bonas, ut earum omissio sit ex se mala: — β) Deum esse aucto-

rem et eoipso (1) supremum totius humanae communitatis gubernatorem, eumque sapientissimum, iustissimum et sanctissimum, immo ipsam sapientiam, iustitiam et rectitudinem: — γ) gubernatorem, qui talis sit, non posse non prohibere subditis suis priores illas actiones, alias vero non posse non praecipere. Atqui haec tria mens humana per ipsum naturale lumen ei inditum cognoscit. Ergo existit in homine lex naturalis.

Maior patet, si perpendatur, quid sit lex in genere et quid intelligamus nomine legis divinae naturalis.

Minor quoad 1.m membrum est manifesta ex dictis in articulo tertio capitis praecedentis, in quo de moralitatis partitione egimus. — Quoad 2.m membrum est comperta ex iis, quae in Theologia naturali de Deo traduntur. — Quod spectat ad 3.m membrum (2), guber-

---

(1) « Secundum eamdem rationem, inquit s. Thomas, 1. p. q. 103. a. 5., competit Deo esse gubernatorem rerum et causam earum: quia eiusdem est rem producere et ei perfectionem dare, quod ad gubernantem pertinet. » Cf. etiam art. 1.

(2) Ad demonstrationem huius tertii membri illustrandam, iuverit haec afferre ex Suaresio, de leg. l. II. c. 6. num. 23.: « Supposita voluntate creandi naturam rationalem cum sufficienti cognitione ad operandum bonum et malum, et cum sufficienti concursu ex parte Dei ad utrumque, non potuit Deus non velle prohibere tali creaturae actus intrinsece malos, vel nolle praecipere honestos necessarios. Quia, sicut non potest Deus mentiri, ita non potest insipienter vel iniuste gubernare: esset autem providentia valde aliena a divina sapientia et bonitate. non prohibere vel praecipere suis subditis, quae talia sunt.... *Absolute* posset Deus nihil praecipere vel prohibere: tamen *ex suppositione*, quod voluit habere subditos ratione utentes, non potuit non esse legislator eorum saltem in his, quae ad honestatem naturalem morum pertinent.... Non potest Deus non odisse malum rectae rationi contrarium; habet autem hoc odium non tantum ut privata persona, sed etiam ut supremus gubernator: ergo ratione huius odii vult obligare subditos, ne illud committant. » Vide super. pag. 187.: item pag. 14., ubi traditur distinctio necessitatis in absolutam et hypotheticam, in extrinsecam et intrinsecam.

nator, qui sapiens sit et sanctus, vero ac serio odio prosequitur ea, quae de se mala sunt et fini communitatis, cuius curam habet, opposita, contra autem vero ac serio amore prosequitur ea, quae de se bona sunt et eidem fini obtinendo necessaria: ac proinde impedit, ne priora illa reapse a subditis fiant, et urget, ut illa alia a subditis reapse praestentur. Duplici autem modo impedire et urgere potest, si praesertim de Deo loquamur, nimirum *physice*, omnimoda determinatione ad unum, et *moraliter*, per legem prohibentem et praecipientem, simulque poenas ac praemia sancientem. Atqui Deus non impedit nec urget *physice* (tunc reapse nullum uspiam crimen perpetraretur in mundo), neque expedit, ut *physice* impediat aut urgeat: non enim hoc spectat ad officium sapientis et recti gubernatoris, praecipue si de gubernatore supremo et universali, qualis est Deus, agatur. Restat ergo Deum impedire et urgere *moraliter*, i. e. vetando et iubendo, per legem nempe negativam et affirmativam, eamdemque adaequata tum praemii tum poenae sanctione munitam. Si enim nec *physice* impediat et urgeat nec *moraliter*, dicendum foret, Deo iniustitiam non displicere, et proinde Deum non esse iustum, seu non esse Deum (1).

« Deus, ita alterum hoc argumentum paucis perstringit Suarez (2), habet perfectam providentiam hominum: ergo ad illum ut supremum gubernatorem naturae spectat vetare mala et praecipere bona: ergo quamvis ratio naturalis *indicet*, quid sit bonum vel malum ratio-

(1) Ad rem s. Augustinus, in psalm. 52.: « Si Deus est, iustus est: si iustus est, displicet ei iniustitia. Tu autem cum putas ei placere iniquitatem, negas Deum. Si enim Deus est, cui displicet iniquitas, cum dicis in corde tuo, *favet Deus iniquitatibus meis*, nihil aliud dicis quam, *non est Deus*. »

(2) De leg. l. II. c. 6. num. 8.

nalis naturae, nihilominus Deus ut auctor et gubernator talis naturae *praecipit* id facere vel vitare, quod naturalis ratio dictat esse faciendum vel vitandum. »

ARGUMENTUM III. *Ex unanimi omnium hominum, praesertim vero sapientum suffragio* (1). Ante omnia animadverte, consensum hunc non modo esse quam maxime *uniformem, universalem* et *constantem* (quod iam est veritatis argumentum), sed etiam versari circa rem, quae est maxime molesta humanae voluntati eidemque prorsus infensa. Lex enim moraliter ligat et coarctat physicam voluntatis libertatem, adeo ut vinculum, frenum, iugum, onus, aliisque huiusmodi tropicis locutionibus soleat passim appellari. Hinc vero fas est argumentum illud instaurare, quod iam ad moralitatis existentiam demonstrandam attulimus (2). — Intellectus ad assensum determinatur vel obiective ab ipsa evidentia rei vel subiective a motione voluntatis. Atqui ad admittendam legis naturalis existentiam non determinatur a motione voluntatis, cui scilicet lex est adeo onerosa et molesta. Ergo ab evidentia. Atqui evidentia est criterium veritatis. Ergo verum est id, in quod homines tam unanimiter consentiunt, seu vere existit lex naturalis. — Sed iam aliquot testimonia aliquorum auctorum, ex iis, qui inter praestantissimos recensentur, afferamus.

ARISTOTELES (3) haec habet: « Dico legem aliam quidem propriam, aliam vero communem, — propriam

---

(1) Quod est huiusmodi, ut videatur omnibus aut plurimis aut sapientibus, et ex his aut omnibus aut plurimis aut celeberrimis (dummodo a communi opinione non sit abhorrens), quod, inquam, est huiusmodi, id ab Aristotele vocatur modo *τὸ δοκοῦν*, modo *τὸ φαινόμενον, τὸ εἰωθός, τὸ λεγόμενον*. Vide Topic. I. 8.

(2) Vide num. 61. pag. 168.

(3) Rhet. I. 13. *Λέγω δὲ νόμον τὸν μὲν ἴδιον τὸν δὲ κοινόν, ἴδιον*

quidem eam, quam sibi quique definiunt, eamque aut non scriptam aut scripto consignatam — communem autem secundum naturam. Est enim commune quoddam iustum natura et iniustum, quod omnes quodammodo divinant (seu, augurantur), etiamsi nulla de eo invicem communicatio aut pactio intercesserit: quale etiam Antigone apud Sophoclem (1) dicere videtur, iustum esse affirmans sepelire Polynicem, quippe quod id natura iustum sit: Nam illud neque hodie neque heri, sed semper umquam vivit et nemo scit ex quo apparuerit. » His verbis Philosophus perspicue distinguit inter legem humanam et legem naturalem. Prior (quae plerumque est scripta, aliquando etiam usu tantum seu consuetudine recepta) est varia et mutabilis: altera est communis omnibus populis et immutabilis, contra quam lex nulla positiva potest praevalere.

Tullius (2) secundo loco audiatur, qui *pene divina voce*, ut Lactantius ait, expressit legem naturalem hisce

---

μὲν τὸν ἑκάστοις ὡρισμένον πρὸς αὑτούς, καὶ τοῦτον τὸν μὲν ἄγραφον τὸν δὲ γεγραμμένον, κοινὸν δὲ τὸν κατὰ φύσιν. Ἔστι γάρ, ὃ μαντεύονταί τι πάντες, φύσει κοινὸν δίκαιον καὶ ἄδικον, κἂν μηδεμία κοινωνία πρὸς ἀλλήλους ᾖ μηδὲ συνθήκη, οἷον καὶ ἡ Σοφοκλέους Ἀντιγόνη φαίνεται λέγουσα, ὅτι δίκαιον ἀπειρημένον θάψαι τὸν Πολυνείκη, ὡς φύσει ὂν τοῦτο δίκαιον·

Οὐ γάρ τι νῦν γε κἀχθές, ἀλλ' ἀεί ποτε
ζῇ ταῦτα, κοὐδεὶς οἶδεν, ἐξ ὅτου 'φάνη.

(1) Antig. v. 454. Antigone iussum Creontis violaverat, qui cadaver Polinices sepeliri vetuerat sub poena mortis. Iam Antigone ad naturae legem appellando respondet nullum esse tale iussum: οὐ γάρ τί μοι Ζεὺς ἦν ὁ κηρύξας τάδε, non enim Iupiter fuit, qui haec mihi enunciaverat, v. 448. Tum vero duo sequuntur versus ab Aristotele in textu allati. Paucis, respondet se id fecisse vi iuris naturae.

(2) Fragm. de Rep. l. III.

verbis: « Est quidem vera lex recta ratio, naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna, quae vocet ad officium iubendo, vetando a fraude deterreat, quae tamen neque probos frustra iubet aut vetat, nec improbos iubendo aut vetando movet. Huic legi nec obrogari fas est, neque derogari ex hac aliquid licet, neque tota abrogari potest (1), nec vero aut per senatum, aut per populum solvi hac lege possumus, neque est quaerendus explanator aut interpres eius alius, nec erit alia lex Romae, alia Athenis, alia nunc, alia posthac, sed et omnes gentes et omni tempore una lex et sempiterna et immutabilis continebit, unusque erit communis quasi magister et imperator omnium Deus; ille legis huius inventor, disceptator, lator, cui qui non parebit, ipse se fugiet, ac naturam hominis aspernatus hoc ipso luet maximas poenas, etiam si cetera supplicia quae putantur effugerit. » Postquam haec retulit, quaerit Lactantius (2): « Quis sacramentorum Dei sciens tam significanter enarrare legem Dei possit, quam illam homo longe a veritatis notitia remotus expressit? » Et in oratione pro Milone loquens de iure defensionis contra iniustum vitae aggressorem, haec habet: « Est igitur haec iudices, non scripta, sed nata lex, quam non didicimus, accepimus, legimus, verum ex natura ipsa arripuimus,

---

(1) Legem rogare est legem ferre, rogata h. e. interrogata plebe an velit aliquid ratum habere. Unde *abrogatur* legi, cum lex prorsus tollitur: *derogatur* autem legi vel exrogatur, cum pars detrahitur: *subrogatur* legi, cum aliquid adiicitur: *obrogatur*, cum alia lex fertur prioris infirmandae causa. Vide Forcellini lexic. in h. v. Itaque Tullius tria negat de lege naturali, nimirum posse ei obrogari, derogari, abrogari: unde consequitur eam esse immutabilem. Non tamen negat, posse ei aliquid adiici seu subrogari: hoc siquidem fieri expedit, et in hoc situm est legis positivae munus.

(2) Divinar. instit. De vero cultu l. VI. cap. 8.

hausimus, expressimus, ad quam non docti, sed facti, non instituti, sed imbuti sumus.» — Sed relictis ethnicis (1), ad sacros nos convertamus scriptores ». Ecce, dicam cum s. Augustino (2), quo te introduco: conventus sanctorum istorum non est multitudo popularis; non solum filii, sed et patres Ecclesiae sunt».

S. Basilius Magnus haec habet (3): « Haud excusari poterimus, quod ea quae conducibilia sunt, litteris non sumus edocti: quandoquidem id, quod utile est, per legem naturae citra doctrinam nobis eligere licet. »

S. Ambrosius (4): « Esse, inquit, legem naturalem in cordibus nostris, etiam Apostolus docet, qui scripsit, quia plerumque et *gentes naturaliter ea quae legis sunt faciunt, et cum legem non legerint, opus tamen legis scriptum habent in cordibus suis*. Ea igitur lex non scribitur, sed innascitur; nec aliqua percipitur lectione, sed profluo quodam naturae fonte in singulis exprimitur et humanis ingeniis hauritur etc. » Et alibi (5): « Quanta invenies, non esse interdicta lege per Moysen edita, et tamen interdicta sunt quadam voce naturae. »

S. Ioannes Chrysostomus explicans illud « *non fecit taliter omni nationi* » sic eloquitur (6): « Scriptam legem nulli alii dedit (praeter Iudaeos): naturalem enim intus habebant omnes personantem quid sit bonum, quid secus. Cum enim homines Deus fingeret, simul etiam

(1) Vide super. loc. Senecae, pag. 170., necnon loc. Aristotelis pag. 167. 184 et 264.

(2) Cont. Iulian. pelag. l. 1. c. 7. n. 31.

(3) Hom. IX. in Hexaemeron num. 3., Migne patrolog. graec. tom. XXIX. pag. 195.

(4) In Ep. 73., Migne vol. 16. pag. 1251.

(5) In epist. 60., Migne ib. pag. 1184.

(6) Enarrat. in ps. CXLVII. num. 3., Migne patrol. gr. tom. LV. pag. 482.

hoc illi indidit incorruptum iudicium, nempe uniuscuiusque suum conscientiae calculum. Iudaeis autem hoc procuravit eximium, ut quae erant iusta ac legitima per scripta cognoscerent. Et ideo non dixit ipse, *non fecit in omni gente*, sed non fecit, *taliter*. Hoc est, non misit eis tabulas, non scripta, non Moysen legislatorem, non alia quae fuerunt in monte Sina, sed Iudaei soli peculiari quodam privilegio haec omnia consecuti sunt: verum universa natura humana habuit sufficientem legem conscientiae.... Et ideo Iudaei digni sunt maiori condemnatione, quod cum una cum lege naturali scriptam quoque legem acceperint, tam scelerate et tam nefarie se gesserunt. Quamobrem magnum Dei beneficium eis negligentibus evasit occasio maioris condemnationis. »

S. Anselmus Cant. (1) duplicem distinguit institutionem divinam , naturalem et supernaturalem. « Institutio divina Dei voluntas non improprie appellatur. Dei autem institutio in duo dividi potest, in praecepta divinarum scripturarum et in legem naturalem. Quaecumque homini insita est naturalis: quae est, *quod tibi fieri nolueris, alteri ne feceris*. Cui quicumque obviat, Dei voluntatem non servat. Praecepta etiam divinarum Scripturarum (ab illa naturali lege contradistincta lex profecto supernaturalis est) et rectae observationes ecclesiarum voluntas Dei non immerito appellantur, quibus quicumque deservanter non acquiescit, a Dei voluntate deviare penitus dicitur, quum tamen ab ordine praescientiae eius nullatenus valeat exorbitare. »

S. Augustinus (2) ait: « Furtum certe punit lex tua,

---

(1) De volunt. Dei c. 2. De eadem naturae lege cf. Didym. in ps. XXXVI., ap. Mai N. PP. B. t. III. p. 215. col. 2.

(2) Confess, l. II. c. 4. Tum pergit confitendo furtum pomorum a se adhuc adolescente perpetratum « nulla compulso ege-

Domine, et lex scripta in cordibus hominum, quam ne ipsa quidem delet iniquitas. Quis enim fur aequo animo furem patitur? » Et alibi (1) affirmat, « nullam esse animam quamvis perversam, quae tamen ullo modo ratiocinari possit, in cuius conscientia non loquatur Deus. Quis enim legem naturalem in cordibus hominum scribit, nisi Deus. » Et alio in loco (2): « Nullus est qui facit alteri iniuriam, nisi qui fieri nolit sibi: et in hoc transgreditur naturae legem, quam non sinitur ignorare, dum id quod facit, non vult pati. Numquid autem lex ista naturalis non erat in populo Israel (praeter legem per Moysen datam)? Erat plane: quoniam et ipsi homines erant. Sine lege autem naturali essent, si praeter naturam humani generis esse potuissent. Multo magis ergo praevaricatores facti sunt lege divina (positiva), qua naturalis illa sive instaurata, sive aucta, sive firmata est. » Item alibi (3): « Cui iniquo non facile est loqui iustitiam? Aut quis de iustitia interrogatus, quando non habet causam, non facile respondet, quid sit iustitia? Quandoquidem manu formatoris nostri in ipsis cordibus nostris veritas scripsit: *quod tibi non vis fieri, ne facias alteri.* Hoc et antequam lex (positiva) daretur, nemo ignorare permissus est, ut esset unde iudicarentur et quibus lex (positiva) non esset data. Sed ne sibi homines aliquid defuisse quererentur, scriptum est in tabulis, quod in cordibus non legebant. Non enim scriptum non habebant, sed legere no-

---

state nec penuria, sed fastidio iustitiae et sagina iniquitatis. Nam id furatus sum, quod mihi abundabat et multo melius. Nec ea re volebam frui, quam furto appetebam, sed ipso furto et peccato »

(1) L. 2. de serm. Dom. in monte.

(2) Enarrat. in ps. CXVIII. serm. 25.

(3) Enarrat. in ps. LVII. num. 1. Lege integrum locum, qui praestantissimus est.

lebant. Appositum est oculis eorum, quod in conscientia videre cogerentur, et quasi forinsecus admota voce Dei, ad interiora sua homo compulsus est. »

S. Hieronymus (1) sic disserit: « Naturalem legem scriptam in cordibus nostris, idem Apostolus docet (2). Ita lex, quae in corde scribitur, omnes continet nationes, et nullus hominum est, qui hanc legem nesciat.... Per hanc naturalem legem et Cain cognovit peccatum suum dicens, *Maior est iniquitas mea, quam ut dimittar.* Et Adam et Eva cognoverunt peccatum suum, et propterea absconditi sunt sub ligno vitae. Pharao quoque antequam lex daretur per Moysen, stimulatus lege naturae, sua crimina confitetur et dicit, *Dominus iustus, ego autem et populus meus impii.* »

S. Paulus Apostolus (3) haec habet: « Cum enim Gentes, quae legem (divinam positivam) non habent, naturaliter ea, quae legis (divinae naturalis) sunt, faciunt, eiusmodi legem (divinam positivam) non habentes, ipsi sibi sunt lex: qui ostendunt opus legis (divinae naturalis) scriptum in cordibus suis, testimonium reddente illis conscientia ipsorum, et inter se invicem cogitationibus

---

(1) In epist. 121., Migne vol. 22. pag. 1029.

(2) Rom. II. 14-16.

(3) Loco nunc citato. In quem locum sic Cornelius a Lapide: « Occurrit hic Paulus tacitae obiectioni: quomodo gentes, si legem non habent, possunt contra legem peccare? (Peccatum enim est libera transgressio legis divinae, seu, ut definit s. Augustinus, dictum factum vel concupitum contra legem aeternam). Respondet, eas aliam habere legem naturaliter inditam, quam faciunt, et contra quam peccant. Itaque sibi ipsi sunt lex, i. e. instar legis, qua damnantur.... Nota hic insigne documentum morale. In basilica cordis humani Deus tribunal constituit, legesque in eius tabulis incidit digito suo, rationem creavit iudicem, conscientiam actorem, testes cogitationes, quae vel accusant vel defenduut ipsum hominem reum.»

accusantibus, aut etiam defendentibus in die, cum iudicabit Deus occulta hominum, secundum Evangelium meum, per IESUM CHRISTUM. »

Ceterum unanimis omnium hominum (1) hac de re consensus in eo etiam se prodit, quod ubique et semper

---

(1) Hanc veritatem ne ipsi quidem impii, ne ipsi quidem Ecclesiae ac veritatis osores negare ex animo potuerunt, quin imo plures ex iis aperte propugnarunt. Ita inter alios Voltaire, in poemate, cui titulus, *la loi naturelle:* qnod poema exaravit anno 1751, ut quoddam refelleret opusculum, *du souverain bien*, cuius auctor hoc ostendere conabatur, nec virtutem dari nec vitium, conscientiae autem remorsus esse praeiudiciis educationis adscribendos. Non abs re erit ex poemate hoc, quatuor in partes distributo ac regi Borussiae dicato, aliqua hic subiicere.

Non: le Dieu qui m'a fait, ne m'a point fait en vain:
Sur le front des mortels il mit son sceau divin.
Je ne puis ignorer ce qu'ordonna mon maître;
Il m'a donné sa loi, puisqu'il m'a donné l'être.
Sans doute il a parlé, mais c'est à l'univers:
Il n'a point de l'Égypte habité les déserts;
Delphes, Délos, Ammon, ne sont pas ses asiles:
Il ne se cacha point aux antres des sibylles.
La morale uniforme en tout temps, en tout lieu,
A des siècles sans fin parle au nom de ce Dieu.....
Pensez-vous en effet que ce jeune Alexandre,
Aussi vaillant que vous, mais bien moins modéré,
Teint du sang d'un ami trop inconsidéré,
Ait pour se repentir consulté des augures?
Ils auraient dans leurs eaux lavé ses mains impures;
Ils auraient à prix d'or absous bientôt le roi.
Sans eux, de la nature il écouta la loi;
Honteux, désespéré d'un moment de furie,
Il se jugea lui-même indigne de la vie.
Cette loi souveraine à la Chine, au Japon,
Inspira Zoroastre, illumina Solon,
D'un bout du monde à l'autre elle parle, elle crie:
Adore un Dieu, sois juste, et chéris ta patrie.
Ainsi le froid Lapon crut un Etre éternel;
Il eut de la justice un instinct naturel;
Et le Nègre vendu sur un lointain rivage,
Dans les Nègres encore aima sa noire image.
Jamais un parricide, un calomniateur,
N'a dit tranquillement dans le fond de son coeur:

homines existimarunt, Deum esse remuneratorem bonorum et vindicem malorum: item se prodit in communi omnibus hominibus cura atque studio placandi Numen post patratum crimen, licet maxime reconditum. Haec et alia testantur apertissime publica omnium gentium monumenta.

Ex triplici hoc argumentorum genere manifeste apparet, existere in homine divinam quamdam legem, quae merito dicitur *naturalis*. Haec a s. Thoma aliisque doctoribus modo appellatur impressio divinae rationis in mente nostra, modo vocatur impressio divini luminis in nobis, eius irradiatio, propria eius imago, lumen vultus divini, modo dicitur *participatio legis aeternae in creatura rationali*. « Lex naturalis nihil est aliud, quam participatio

---

« Qu'il est beau, qu'il est doux d'accabler l'innocence,
« De déchirer le sein, qui nous donna naissance!
« Dieu juste, Dieu parfait! que le crime a d'appas!
Voilà ce qu'on dirait, mortels, n'en doutez pas,
S'il n'était une loi terrible, universelle,
Que respecte le crime en s'élevant contr'elle.
Est-ce nous qui créons ces profonds sentiments?
Avons-nous fait notre âme? avons-nous fait nos sens?
L'or qui nait au Pérou, l'or qui nait à la Chine
Ont la même nature, et la même origine:
L'artisan les façonne, et ne peut les former.
Ainsi l'Etre éternel, qui nous daigne animer,
Jeta dans tous les coeurs une même semence:
Le ciel fit la vertu, l'homme en fit l'apparence.
Il peut la revêtir d'imposture et d'erreur;
Il ne peut la changer; son juge est dans son coeur.

De eadem naturali lege sic loquitur Rousseau, *l'Emile ou l'éducation* l. V.: « Il existe pour toute l'espèce humaine une règle antérieure à l'opinion. C'est à l'inflexible direction de cette règle, que se doivent rapporter toutes les autres: elle juge le préjugé même; et ce n'est qu' autant que l' estime des hommes s' accorde avec elle que cette estime doit faire autorité pour nous. » Evidentissima sit oportet existentia legis illius, quam impii « etiam qui non sequuntur, vident. » Vide super. pag. 170.

legis aeternae in rationali creatura ». Ita s. Thomas l. saepe cit. Intellige autem participationem *primam.* Hinc idem s. Thomas post ea verba statim subdit, quod lex naturalis est «*prima* directio actuum nostrorum ad finem». Omnis enim lex est aliqua legis aeternae participatio: sed lex naturalis hoc habet sibi proprium, ut sit participatio legis aeternae immediata et prima. Et sane in unoquoque natura est primum. Quarum omnium denominationum vis ac ratio clarius adhuc ex sequentibus thesibus intelligetur.

§ II. Quid sit lex naturalis secundum se inspecta.

Thesis XXXIV.

Lex naturalis secundum se considerata consistit in moralibus illis enunciabilibus, quae in naturalibus rationis practicae iudiciis continentur.

102. Declaratio. Ex iis, quae de lege in communi ac de lege aeterna diximus, atque ex argumentis, quae attulimus ad demonstrandam legis naturalis existentiam iam satis patet, quid haec lex sit. Nihilominus ut tota res melius intelligatur, legem hanc spectemus inprimis *secundum seipsam* (1).

Quemadmodum itaque illud enunciabile practicum, v. g. cives omnes ad hostem repellendum arma arripiant, quod nomine Regis per vocem praeconis publici civibus proclamatur, est lex positiva civilis secundum se inspecta; ita illa enunciabilia moralia, v. g. *parentes sunt honorandi, furtum est vitandum*, quae principia nomine Auctoris naturae ipsa humana ratio practica, tamquam praeco seu

(1) Cf. ea quae in thesi XXIX. num. 92. diximus de multiplici statu legis, in legislatore, in subdito, in codice, *in seipsa.*

promulgatrix, per iudicia illa naturalia, tamquam per vocem, voluntati proclamat, est lex divina naturalis in semetipsa spectata.

Huc redit descriptio legis naturalis, quam s. Thomas tradit (1): « Omnibus rebus naturalibus insunt quaedam principia, quibus non solum operationes proprias efficere possint, sed quibus etiam eas convenientes fini suo reddant, sive sint actiones, quae consequantur rem aliquam ex natura sui generis, sive ex natura speciei: ut magneti competit ferri deorsum ex natura sui generis, et attrahere ferrum ex natura suae speciei. Sicut autem in rebus agentibus ex necessitate naturae principia actionum sunt ipsae formae, a quibus operationes propriae prodeunt convenientes fini; ita in his, quae cognitionem participant, principia agendi sunt cognitio et appetitus. Unde oportet, quod in vi cognitiva sit naturalis conceptio, et in vi appetitiva naturalis inclinatio, quibus operatio conveniens generi, sive speciei reddatur competens fini. Sed quia homo inter cetera animalia rationem finis cognoscit et proportionem operationis ad finem, ideo naturalis conceptio est ei indita, qua dirigitur ad operandum convenienter, quae *lex naturalis* vel *ius naturale* dicitur, in ceteris autem animantibus *aestimatio naturalis* vocatur. Bruta enim ex vi naturae impelluntur ad agendum convenientes actiones, magis quam regulentur, quasi proprio arbitrio agentia. *Lex ergo naturalis nihil aliud est, quam*

---

(1) Suppl. q. 65. a. 1., ubi *conceptio* sumi debet *sensu obiectivo*. Nota discrimen, quod hoc in loco a s. Thoma statuitur *inter legem naturalem* et *aestimationem naturalem*. Haec aestimatio seu instinctus naturalis, quo animalia bruta reguntur, et a fortiori illud pondus naturae seu inclinatio rebus insensibilibus ex efficacia aeternae legis indita, per quam singulae ad proprios actus vel fines tendunt, locutione solummodo impropria et metaphorica dici possunt lex.

conceptio homini naturaliter indita, qua dirigitur ad convenienter agendum in actionibus propriis, sive competant ei ex natura generis, sive ex natura speciei. »

Ad hunc s. Thomae locum illustrandum, non abs re erit, pauca haec subdere ex Suaresio (1): « Circa legem naturalem advertendum est, variis modis a philosophis, iurisperitis, theologis accipi. Plato legem natulem videtur accipere pro omni inclinatione naturali indita rebus a suo Creatore, qua singula in proprios actus et fines tendunt... At vero Iurisperiti legem naturalem communem esse dicunt non solum hominibus, sed etiam aliis animalibus: inanimata vero a participatione huius legis excludere videntur (2). Verumtamen lex non attribuitur rebus insensibilibus secundum proprietatem, sed secundum metaphoram.... Animalia etiam bruta non sunt capacia propriae legis, cum nec ratione nec libertate utantur, et ideo non potest nisi per similem metaphoram illis attribui naturalis lex. Quamvis enim in hoc differant ab insensibilibus, quod non solo pondere naturae, sed etiam cognitione et instinctu naturali ducuntur, qui instinctus est illis quasi lex, et hac ratione possit aliqualiter sustineri illa secunda acceptio Iurisperitorum, nihilominus simpli-

---

(1) De leg. l. 1. c. 3. n. 7. 8. 9. Cf. etiam cap. I.

(2) In §. 1. Instit. de iur. nat : « Ius naturale est, quod natura omnia animalia docuit: nam ius istud non humani generis proprium est, sed omnium animalium (quae in coelo), quae in terra, quae in mari nascuntur. » Item l. 1. ff. de iustitia et iure. Iuristae igitur *ius naturale* vocant solum illud ius, quod respicit actiones faciendas ab omnibus animalibus, et sic v. g. dicunt generationem et educationem prolis esse de iure naturali: ius vero respiciens actiones proprias soli naturae rationali, non vocant, sicut nos vocamus, ius naturale sed *ius gentium*, et sic v. g. dicunt non esse de iure naturali, sed solum de iure gentium, ut serventur pacta. Bene tenenda est haec differentia quoad modum loquendi inter Iuristas et Philosophos morales.

citer est metaphorica et valde analoga.... *Lex ergo naturalis propria, quae ad moralem doctrinam et theologiam pertinet, est illa quae humanae menti insidet ad discernendum honestum a turpi*, iuxta illud Psalmi 4.: Quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine.... Haec lex *naturalis* dicitur, non solum prout *naturale* a *supernaturali* distinguitur, sed etiam prout *naturale* distinguitur a *libero*. Non quia eius executio naturalis sit seu ex necessitate fiat, sicut executio naturalis inclinationis est in brutis vel rebus inanimis, sed quia lex illa est veluti proprietas quaedam naturae (1) et quia Deus ipse illam naturae inseruit. »

103. Scholion. Clarius adhuc intelligetur, quid sit lex naturalis, si comparemus legem naturalem — cum lege aeterna — cum lege positiva — cum synderesi et conscientia morali.

I. Ac primo quidem legem naturalem cum lege aeterna comparemus. — α) Una regula ac lex (2) dicitur *aeterna*, secundum quod spectatur in Deo, qui *active* eam fert, dicitur *naturalis*, secundum quod spectatur in creatura rationali, quae *passive* eam recipit (3). — Inde autem fit β) ut lex naturalis, secus ac lex aeterna, sit

---

(1) Notentur haec verba « *lex naturalis est veluti proprietas quaedam naturae.* » Quae verba sic ibidem paulo post, num. 14., explicat: « Lex naturalis non additur a Deo *specialiter* ipsi naturae... Lex naturalis non confertur per se primo, ut *speciale donum legis*, sed censetur idem donum cum ipsa natura...: nam qui dat formam, dat consequentia ad formam. » Hinc ait factum esse, ut in sacris Scripturis lex divina simpliciter dicta soleat de lege positiva intelligi.

(2) Vide s. Thomam, in 1. 2. q. 91. a. 2. ad 1.m, ubi monet legem naturalem non esse aliquid diversum a lege aeterna: « ratio illa procederet, si lex naturalis esset aliquid diversum a lege aeterna: non autem est nisi quaedam participatio eius. »

(3) Cf. rursus num. 92., ubi de multiplici statu legis locuti sumus, activo alio, alio passivo.

temporalis (1): siquidem in mente divina est ab aeterno, in mente vero creaturae rationalis est in tempore. — Inde etiam γ) utraque quidem lex est *divina*, tamen alio et alio modo (2). Lex enim aeterna est divina, quia in ipso Deo est: lex vero naturalis est divina, quia immediate et proxime est a Deo, licet extra Deum ipsum resideat in ratione humana. Neque enim ratio nostra illam legem instituit, sed tantummodo cognoscit, eam esse a Deo latam, eamque ut praeco legit seu proclamat voluntati. — Hinc δ) lex aeterna est lex *prima* et consequenter *imparticipata*, lex naturalis est lex derivata seu *participata* a lege aeterna, tamquam effectus ab eius efficacia procedens (3). — Unde ε) lex aeterna in plus se porrigit, seu multo latius patet, quam lex naturalis. « Lex naturalis, ut exponit Becanus (4), est quasi pars quaedam legis aeternae. Ita s. Thomas, cum ait: lex naturalis est participatio legis aeternae in rationali creatura. Quod sic explico. Lex aeterna extendit se ad omnes creaturas, tam rationales, quam irrationales, sicut etiam providentia divina: at lex naturalis ad solam creaturam rationalem, » eamque in naturali tantum ordine consideratam. — Hinc etiam ζ) lex aeterna est quidem *prima* regula actionum humanarum, non tamen est regula propinqua seu *immediata* (5): neque enim cognoscimus legem aeternam, se-

---

(1) Cf. num. 93. pag. 250.

(2) « Duobus modis, ait Suarez, de leg. l. 1. c. 3. num. 6., dici potest lex divina. Uno modo, quia in ipso Deo est; alio modo, quia ab ipso Deo immediate fertur, licet extra Deum ipsum sit. »

(3) « Differunt, inquit Suarez, de leg. l. II. in prooem., tamquam lex *per essentiam* et *per participationem*, vel, ut sic dicam, tamquam *signum* et *significatum*. »

(4) De leg. cap. III. quaest. 1. num. 5.

(5) Huc facit illud s. Thomae, 1. 2. q. 71. a. 6.: « Regula vo-

cundum quod in seipsa est, sed tantum in suo effectu seu irradiatione (1). Lex autem naturalis non est quidem regula *prima*, cum sit legis aeternae participatio; est tamen regula *immediata* seu propinqua et homogenea voluntatis humanae.

II. Quod si legem *naturalem* cum lege *positiva* comparemus, eae differunt multipliciter. — Differunt enim α) spectata *materia* seu obiecto legis. Etenim obiectum *proprium* et *immediatum* legis naturalis sunt actiones *de se* bonae et *de se* malae. Lex autem positiva immediate praecipit vel prohibet etiam illa, quae non sunt *intrinsece* et *de se* bona vel mala. — Hinc β) differunt spectato *modo*, quo feruntur. Nam lex naturalis fertur *necessario*, ita ut non possit non ferri, lex autem positiva fertur *libere*, ita ut possit non ferri: nempe lex naturalis pendet a voluntate legislatoris *necessaria*, lex positiva ab eius voluntate *libera*. — Differunt γ) spectato *auctore* legis. Nam lex naturalis habet pro auctore immediato Deum ut institutorem naturae: lex positiva humana a Deo est mediate, proxime

---

luntatis humanae est duplex: una *propinqua* et *homogenea*, sc. humana ratio: alia vero est *prima* regula, sc. lex aeterna, quae est quasi ratio Dei. »

(1) « Dupliciter, ut explicat s. Thomas, 1, 2. q. 93. a. 2., aliquid cognosci potest. Uno modo *in seipso*, alio modo *in suo effectu*, in quo aliqua similitudo eius invenitur: sicut aliquis non videns solem in sua substantia cognoscit ipsum in sua irradiatione. Sic igitur dicendum est, quod legem aeternam nullus cognoscere potest, *secundum quod in seipsa est*, nisi solus Deus et beati, qui Deum per essentiam vident. Sed omnis creatura rationalis ipsam cognoscit secundum aliquam eius irradiationem vel maiorem vel minorem. » Item Suarez, de leg. l. II. in prooemio ait, quod « lex aeterna respectu hominum non ita applicatur per seipsam ad usum seu munus legis, sicut aliae. » Quod paulo post fusius exponit cap. 4. num. 9., et modo sane praeclaro.

autem et immediate est ab homine (1) : lex vero positiva divina est quidem immediate a Deo, sicut lex naturalis, sed non est a Deo ut auctore naturae, quemadmodum lex naturalis, sed a Deo ut auctore ordinis altioris atque indebiti seu supernaturalis. Unde fit, ut lex divina positiva sit speciale donum specialiter superadditum ipsi naturae, secus ac lex divina naturalis, quae est potius proprietas quaedam necessario consequens ipsam naturam (2). — Differunt δ) spectato *subiecto*. Lex enim naturalis pro subiecto habet omnes omnino homines, seu est universalis, idque *necessario* : lex autem positiva non est necessario universalis, quamvis esse possit. — Differunt ε) spectatis *proprietatibus*. Sic v. g. lex naturalis, secus ac positiva, est immutabilis. — Differunt ζ) spectato *signo* in quo manifestantur. Lex enim naturalis, utpote dependens a voluntate Dei *necessaria*, innotescit vel solo naturali rationis lumine; secus ac lex positiva, quae cum procedat a *libera* legislatoris voluntate, aliquo exteriori signo indiget, per quod superior liberam suam voluntatem subditis suis patefaciat.

III. Comparemus tandem *legem naturalem* cum *synderesi* et *conscientia morali*. — Ut ait s. Thomas (3), lex naturalis nominat ipsa principia universalia iuris : synderesis (συντήρησις) vero nominat *habitum eorum*, seu po-

---

(1) « Dicitur humana lex, quia *proxime* ab hominibus inventa et posita est... Est lex humana opus hominis, ab eius potestate et prudentia proxime manans, et tamquam regula et mensura operationum subditis posita. » Suarez, de leg. l. 1. c. 3. n. 17.

(2) Vide loca superius cit. ex Suaresio, pag. 281.

(3) In 2. sent. dist. 24. q. 2. a. 4. in corp. Et in 1. 2. q. 94. a. 1. ad 2.m haec habet: « synderesis dicitur lex intellectus nostri, inquantum est habitus continens praecepta legis naturalis, quae sunt prima principia operum humanorum. » Vide etiam quaest. disp. de verit. quaest. XVI., ubi de synderesi egregie tractat.

tentiam cum habitu: conscientia vero nominat applicationem quamdam legis naturalis ad aliquid faciendum vel omittendum. » Differentiam inter legem naturalem et conscientiam moralem sic plenius assignat Suarez (1): « Lex dicit regulam generaliter constitutam circa agenda, conscientia vero dicit dictamen practicum in particulari: unde potius est *applicatio legis ad particulare opus.* Ex quo etiam fit ut conscientia latius pateat, quam lex naturalis, quia non tantum applicat legem naturalem, sed etiam quamcumque aliam sive divinam sive humanam. Immo conscientia non solum applicare solet veram legem, sed etiam existimatam: quo modo interdum datur conscientia erronea; lex autem erronea dari non potest, nam eo ipso non erit lex, quod maxime verum est de lege naturali, quae Deum habet auctorem. Denique lex proprie fertur de agendis, conscientia autem etiam versatur circa ea quae iam facta sunt; et ideo illi tribuitur non solum ligare, sed etiam accusare, testificari et defendere. » Scilicet conscientia est duplex: *antecedens* et *consequens* actionem. Antecedens supponit legem, quam applicat actioni ponendae, ut huius habitudinem ad legem, i. e. eius vel conformitatem cum lege vel a lege difformitatem, cognoscat, cognitamque manifestet voluntati. Consequens autem supponit non modo legem, sed etiam actionem iam ex voluntatis electione positam, eamque, si mala sit, reprobat, unde angor animi ac remorsus, sin autem sit bona, approbat, unde pax animi ac securitas (2). Quae omnia ex tractatu de conscientia morali melius intelligentur.

---

(1) De leg. l. II. c. 5. n. 15.

(2) De hac animi pace ac securitate ita Dantes, Inf. XXVIII.

. . . . Conscienzia m'assicura,
La buona compagnia, che l'uom francheggia,
Sotto l'osbergo del sentirsi pura.

§. III. Quodnam sit proprium legis naturalis obiectum.

Thesis XXXV.

Obiectum proprium, quod lex naturalis respicit, seu materia circa quam versatur, sunt actiones illae humanae, quae sunt praeditae intrinseca moralitate, ob quam exigant prohiberi vel praecipi. Quae nimirum actiones sunt ex se malae, eae cadunt omnes sub legem naturalem prohibentem: quae vero actiones ita sunt ex se bonae, ut earum oppositum sit ex se malum, eae cadunt sub legem naturalem praecipientem.

104. Praenotiones. Qui in legem naturalem inquirit, is debet rite distinguere inter haec quinque, nimirum — inter ipsam legem naturalem secundum se inspectam — auctorem seu latorem eius — ipsius promulgatorem seu praeconem — subditum, cui lex fertur, quemque moraliter ligat — necnon obiectum, quod respicit, seu materiam circa quam versatur.

De lege naturali secundum se spectata diximus satis in thesi praecedente. — Ex dictis etiam liquet quinam sit huius legis lator? Est Deus, isque tamquam naturae auctor inspectus: « ille, ut Tullium iam loquentem audivimus, legis huius inventor, disceptator, lator. » — Item patet ex dictis, quinam sit legis huius praeco? Est ipsa ratio practica, quae sane non est illius legis effectrix, sed tantummodo se habet promulgatoris instar, legem a Deo latam proclamantis nomine ipsius Dei: quam veritatem paulo inferius contra Rationalistas magis directe vindicabimus. Eam porro legem proclamat per vocem illorum, de quibus iam diximus, naturalium iudiciorum. — Proclamat autem voluntati: haec enim est facultas

illa, quae cum sit, quemadmodum dici solet, caeca et insuper ad bonum vel malum physice libera, indiget tum regula tum lege: regula quidem, quae ei manifestet, quid sit bonum et quid malum, lege vero, qua tamquam freno retineatur ne ad malum declinet, atque tamquam stimulo ad bonum sectandum urgeatur. Voluntas igitur est ille subditus, cui per rationem lex immediate fertur, quemque lex morali iniecto vinculo adstringit: in voluntate vero lex fertur ceteris etiam facultatibus, in quas nimirum voluntas regium imperium exercet. — Restat tantum, ut pauca addamus de legis naturalis *obiecto* seu *materia.*

105. Demonstratio. Quodnam sit obiectum, quod lex haec naturalis respicit, facile patebit, si argumenta, quae ad probandam legis huius existentiam attulimus, attente considerentur, praecipue vero argumentum ex rationis principiis deductum.

Sic nimirum secundo loco arguebamus. Si quae sunt actiones de se malae, eas sapiens gubernator nequit non prohibere, et e contrario si quae sunt actiones de se bonae ac necessariae, eas sapiens gubernator nequit non praecipere: si enim sunt de se malae, eae exigunt prohiberi, et sapiens gubernator non potest non vetare id, quod necesse est ut prohibeatur, atque e converso si sunt de se bonae ac necessariae, eae exigunt praecipi, et rursus sapiens gubernator non potest non imperare id, quod oportet ut pro communitatis, cuius curam habet, bono praecipiatur. Atqui dantur actiones de se malae et e contrario etiam dantur actiones de se bonae ac fini humanae communitatis necessariae: est autem Deus sapientissimus eiusdem humanae communitatis gubernator. Ergo Deus actiones de se malas prohibet, actiones de se bonas easdemque necessarias praecipit, seu existit lex divina, quae tum aliis de causis, tum etiam ex obiecto, quod respicit, iure dicitur naturalis. Restat igitur actio-

nes intrinseca praeditas moralitate constituere materiam, circa quam lex naturalis versatur. Hinc sequentia principia sint fixa ac rata.

I. Quae actiones sunt *de se malae*, eae omnes absque ulla exceptione cadunt sub legem naturalem *negativam* seu *prohibentem*, i. e. eius sunt obiectum. — Tales v. g. sunt blasphemia, parricidium, patriam prodere, alteri nocere etc. Hae de se malae actiones sunt in omnibus et singulis momentis, in omnibus et quibuslibet adiunctis tales. Hinc lex naturalis eas prohibens obligat *semper* et *pro semper*, in omnibus momentis, in quibuslibet adiunctis.

II. Quae actiones *ita sunt de se bonae, ut earumdem oppositum sit de se malum*, eae cadunt sub legem naturalem *affirmativam* seu *praecipientem*, eiusque sunt obiectum. — Tales e. g. sunt cultus Dei, amor parentum, patriae etc. Hoc sensu dixit Suarez (1), « ius naturale complecti omnia praecepta seu principia moralia, quae evidentem habent honestatem necessariam ad rectitudinem morum, ita ut opposita moralem inordinationem seu malitiam evidenter contineant. » Porro huiusmodi actiones non in omnibus et singulis occasionibus seu momentis sunt tales, ut earum omissio sit de se mala: hinc fit, ut lex naturalis eas praecipiens obliget non pro omnibus, sed pro illis occasionibus seu momentis, in quibus omissio talium actionum esset per se et intrinsece mala. Ergo lex naturalis affirmativa obligat quidem *semper* sed non *pro semper:* atque hac in re valde differt a lege naturali negativa. « Praecepta negativa, ita s. Thomas (2),

---

(1) De leg. l. II. c. 7. num. 4.

(2) Comment. in ep. ad Rom. cap. XIII. lect. 2. Cf. Suarez, de leg. l. II. c. 13. n. 4. Haec differentia inter legem naturalem *negativam* et *affirmativam* est ob oculos habenda in pluribus iisque gravissimis quaestionibus, praesertim vero in quaestione de immutabilitate legis naturalis.

sunt magis universalia et *quantum ad tempora* et *quantum ad personas.* — Quantum ad tempora quidem, quia praecepta negativa obligant semper et ad semper. Nullo enim tempore est furandum et adulterandum. Praecepta autem affirmativa obligant quidem semper, sed non ad semper, sed pro loco et tempore: non enim tenetur homo, ut omni tempore honoret parentes, sed pro loco et tempore. — Quantum ad personas autem, quia nulli hominum est nocendum, non autem sufficientes sumus, ut unus homo possit omnibus servire. »

III. Quae actiones sunt quidem *de se bonae, non tamen ita ut earumdem oppositum sit de se malum*, eae sunt obiectum legis, vocabulum hoc legis accipiendo *sensu latiore* (1), naturalis vel *suadentis* vel *permittentis*, prout sunt *de bono meliori* (2) vel secus. — Qua de re sic rursus Suarez (3): « Sunt multi actus boni, qui licet non sint *optimi*, et ideo non sint *in consilio* (en lex, quae dici potest *consulens* vel *suadens)*, nec etiam sint *necessarii*, et ideo non sint *in praecepto* (en lex proprie dicta, quae est *praecipiens)*, nihilominus sunt honesti et licite fieri possunt, ut actus matrimonii (en lex, quae *permittens* vel *approbans* potest nuncupari). » Hoc iuverit addere, has ipsas actiones, quae proprie cadunt sub legem suadentem vel permittentem, cadere etiam sub naturalem legem ostendentem simul et praecipientem modum, quo tales ac-

(1) Etsi sola lex *negativa* vel *affirmativa* sit proprie loquendo lex, seu ordinatio non modo *directiva* sed etiam *obligativa;* tamen nihil impedit, quominus cum pluribus auctoribus possimus « sub iure naturali comprehendere non tantum *praecepta* sed etiam *consilia* etc. » Ita Suarez ait, ibid. num. 11.

(2) Actiones *de bono meliori,* « pertinent ad bene esse virtutis perfectae et cadunt *sub admonitione consilii.* » S. Th. 1. 2. q. 100. a. 2.

(3) Loc. cit. num. 11.

tiones fieri debent ab eo, qui easdem velit ponere. Etsi igitur eae actiones non sint obiectum legis naturalis praeceptivae quantum ad ipsum exercitium actus, tamen sunt materia eiusdem quantum ad specificationem seu modum actus (1). — Ex dictis autem haec alia duo intelliguntur.

Intelligitur 2) quandonam aliquid sit de lege naturali *negative*, quando vero *positive*. Est *negative* de iure naturali illud, quod lex naturalis non prohibet, sed admittit, quamvis neque illud positive praecipiat: talis e. g. est divisio rerum immobilium inter privatos. Est autem *positive* de iure naturali illud, quod lex naturae praecipit, ut est v. g. obedientia ac reverentia erga parentes: itemque est *positive* contra ius natarale id omne, quod lex naturae prohibet, ut est v. g. furtum vel mendacium (2).

Insuper 3) multo clarius intelligitur illud, quod paulo superius innuebamus, videlicet quodnam discrimen existat inter legem naturalem et positivam, spectata legis utriusque *materia* seu *obiecto*. « In hoc, ut rem hanc explicat Doctor eximius (3), differt lex naturalis ab aliis legibus, quod aliae faciunt esse malum, quod prohibent (sic lex a Deo lata Adamo fecit actum edendi pomum esse malum), et necessarium vel honestum, quod praecipiunt (sic lex de audiendo sacro lata ab Ecclesia facit auditionem Missae esse diebus festis necessariam seu obligatoriam): haec

---

(1) « Omnes actus virtutum quoad *specificationem* seu modum, quo fieri debent, cadunt sub naturalem legem, licet non omnes simpliciter seu quoad *exercitium* praecipiantur, » Ita Suarez, de leg. l. II. c. 7. num. 11. Cf. etiam l. II. c. 2. n. 15., l. 1. c. 1. n. 8. Adde legem naturalem prohibere, ne quis audeat illos impedire, qui velint uti iure, quod lex illa suadens vel permittens unicuique dat in ordine ad illas actiones.

(2) Cf. Suarez, de leg. l. II. c. 14. n. 14.

(3) Ibid. c. 7. n. 1.

vero supponit in actu seu obiecto honestatem quam praecipiat, vel turpitudinem quam prohibeat; et ideo dici solet per hanc legem prohiberi aliquid quia malum, vel praecipi quia bonum ». Quae differentia recte exhibetur a Philosopho (1) hisce praeclaris verbis: « Ius civile aliud naturale est, aliud legitimum. Naturale, quod ubique gentium eamdem vim obtinet, non quod ita vel decretum sit vel non decretum. Legitimum autem quod ab initio (antequam sanciatur) hoc an illo modo fiat nihil refert, quum vero constitutum fuerit, tunc demum refert, quale est istud mina captivum redimere ». Scilicet apud Lacedaemonios haec fuit lata lex, ut captivi redimerentur una mina seu libra argenti, h. e. centum denariis. Hac lege lata, tenebantur Lacedaemones redimere captivos una mina. Verum obligatio haec non fundabatur in ipsa natura, sed in positivo decreto Lacedaemoniorum. Hinc apud alias gentes non vigebat talis obligatio: immo ipsi Lacedaemones, antequam ea lex sanciretur, poterant redimere captivos pluris aut minoris, id autem post latam legem non poterant, donec lex abrogaretur.

106. Scholion. Duo quaeri hoc in loco possunt: — 1.°) quid sit seu in quo consistat haec intrinseca moralitas, quae existit antecedenter ad ipsam legem naturalem, eiusdemque est obiectum seu fundamentum — 2.°) quomodo ante legem naturalem admitti queat moralitas, cum omnis moralitas dicatur semper et solum per ordinem seu comparationem ad legem.

---

(1) Ethic. V. 7. Τοῦ δὲ πολιτικοῦ δικαίου τὸ μὲν φυσικόν ἐστι τὸ δὲ νομικόν, φυσικὸν μὲν τὸ πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχον δύναμιν, καὶ οὐ τῷ δοκεῖν ἢ μή, νομικὸν δὲ ὃ ἐξ ἀρχῆς μὲν οὐθὲν διαφέρει οὕτως ἢ ἄλλως, ὅταν δὲ θῶνται, διαφέρει, οἷον τὸ μνᾶς λυτροῦσθαι, ἢ τὸ αἶγα θύειν ἀλλὰ μὴ δύο πρόβατα, aut capra Iovi sacrificare non ovibus duabus. Cf. Sylv. Maurum in h. l. — Ad hanc Aristotelicam definitionem alludit Suarez, de leg. l. 1. c. 3. n. 10., et l. II. c. 7. n. 6.

Quod attinet ad priorem quaestionem, hanc iam solvimus in articulo secundo capitis praecedentis: ostendimus autem intrinsecam, de qua agimus, moralitatem positam esse in intrinseca convenientia, quam actiones quaedam ex se habent, cum natura rationali seu ordine naturali adaequate spectato, vel intrinseca difformitate, quam actiones aliae ab eodem ordine praeseferunt.

Quod vero spectat ad alteram quaestionem, breviter respondemus, moralitatem illam, quam ante naturalem legem concipimus et admittimus, esse moralitatem mere *obiectivam* et *fundamentalem* (*obiectum* et *fundamentum* moralitatis), non vero moralitatem ipsam *completam* et *formalem*, quae non inest actioni nisi consequenter ad legem. Nil autem mirum, quod ante legem concipiatur obiectum ipsius, necnon ratio, in qua lex innititur, tamquam in sua basi ac fundamento, et ob quam lex evadit iusta ac rationabilis. Id enim est per se commune cuicumque legi, de cuius essentia est ut sit rationalis et aequa: hoc tamen lex naturalis habet sibi proprium ac speciale, quod obiectum eius ac ratio, in qua fundatur, omnimodam dicat necessitatem seu stricti nominis exigentiam, ex quo fit, ut legis naturalis vel necessariae nomen sibi vindicet. Cuius rei si quis clariorem desideret explicationem, haec addimus.

I. Scholastici in actionibus praeceptis, vel approbatis, vel prohibitis a lege aeterna et naturali duplicem distinguunt bonitatem, duplicem malitiam moralem. « In actionibus, inquit Sylvester Maurus (1), praeceptis, vel suasis, vel prohibitis lege aeterna et naturali, dantur duae boni-

---

(1) Quaest. theol. l. V. q. XXIV. Cf. Suarez, de leg. l. II. c. 6. num. 17. Ubi affert verba s. Augustini, de vera relig. c. 26.: « Legem prohibentem omnia commissa *congeminare*.... Non enim simplex peccatum est non solum *malum*, sed etiam *vetitum* admittere. »

tates et malitiae: altera, per quam *antecedenter* exigunt praecipi, suaderi, vel prohiberi: altera, per quam *consequenter* ad praeceptum, suasionem, vel prohibitionem sunt conformes legi praecipienti, suadenti, vel prohibenti. » Prior itaque bonitas vel malitia est intrinseca convenientia vel disconvenientia cum ordine naturali complete spectato: posterior bonitas vel malitia est conformitas vel difformitas relate ad legem aeternam et naturalem.

II. Scholastici in priore reponunt bonitatem et malitiam *fundamentalem* (1), h. e. fundamentum bonitatis et malitiae: in posteriore autem collocant bonitatem vel malitiam *formalem*. Audiatur rursus idem Auctor (2): « Po-

---

(1) « Fert, inquit Finetti, de princ. nat. et gent. l. XI. c. 11., huiusmodi (scholasticorum) sententia, liberis hominum actionibus seorsim a lege Dei conceptis competere moralitatem, hoc est bonitatem vel malitiam aliquam, quam vel *intrinsecam* appellant, quod non ex externa aliqua lege, sed ex ipsa earum natura profluat: vel *fundamentalem*, quae legi aeternae aut praecipienti, aut vetanti fundamentum praebet: vel *obiectivam*, quia non reperitur tantummodo in subiecto praecipiente, sed in obiecto ipso, quod praecipitur aut prohibetur. Eapropter vulgo definitur: ratio divinae legis ex ipsa obiecti, circa quod leges divinae versantur, indole petita. Christianus Wolff (ius nat. meth. scient. comp.) eam generaliore in sensu legem naturae vocat: dixisset for asse melius *regulam* naturae, quae scilicet superveniente voluntate Dei legislatoris evadit lex proprie dicta. »

(2) L. cit. Eadem habet Dominicus Viva, cursus theolog. pars II. disp. VII. q. 1. n. 6.: « Lex aeterna supponit in odio Dei *exigentiam ut prohibeatur*, quam solent appellare *prohibenditatem*. Haec autem non est malitia moralis *completa* et *formalis*: quia actus non intelligitur *formaliter* inhonestus, et devians ab ordine ad finem ultimum, nisi per hoc, quod sit contrarius legi prohibenti, iuxta illud Apostoli, ad Rom. VII. 7: « *peccatum non cognovi nisi per legem.* » Item Ant. Mayr, Theol. schol. tract. IV. disp. I. q. 3. a. 2.: « Cultus Dei non est in genere moris *formaliter* honestus antecedenter

sito hoc, quaeritur, in utra ex his duabus bonitatibus et malitiis consistat *formalis* moralitas, honestas vel inhonestas. Dicendum, quod consistit in posteriori, h. e. in conformitate vel difformitate cum lege aeterna et naturali. Ratio est, quia actus non intelligitur formaliter honestus vel inhonestus, nisi intelligatur fieri conformiter vel difformiter ad dictamen suadens vel prohibens, ac dicens, *fac hoc, ne facias hoc*. Ergo tota bonitas et malitia exigens ac fundans legem est quidem honestas et inhonestas fundamentalis, non autem formalis. » Ad quam sententiam confirmandam duo solent testimonia afferri: primum ex s. Paulo (1), « Ubi non est lex nec praevaricatio: » alterum ex s. Augustino (2), « Peccatum est factum vel dictum vel concupitum aliquod contra legem aeternam. »

III. Hinc autem patet, quomodo ad mentem Scholasticorum intelligendum sit illud effatum: *non omne peccatum ideo est malum, quia prohibitum*, sed datur aliqua actio, quae ideo est prohibita, quia mala. Intelligendum nempe est eo modo, quo illud explicat s. Thomas (3):

---

ad legem Dei aeternam.... Quia haec formalis honestas vel inhonestas est formaliter conformitas vel difformitas cum lege. Habet tamen cultus Dei ex sua natura honestatem *radicalem* vel *fundamentalem*, odium vero similem inhonestatem, h. e. ille exigit praecipi, istud vero prohiberi. » Item Lessius, de div. perfect. l. XIII. c. XXVI. n. 183. sq., aliique passim.

(1) Ad Rom. IV. 15. Vide comment. s. Th. in h. l. lect. 2.

(2) L. 22. c. Faust. c. 27. Quam definitionem approbat s. Thomas, 1. 2. q. 71. a. 6., inquiens: « In contrarium (i. e. contra omnes, quae obiici possunt, rationes) sufficit auctoritas Augustini. » Et addit: « In definitione peccati posuit duo: unum, quod pertinet ad substantiam actus humani, quod est quasi *materiale* in peccato, cum dixit, *dictum* vel *factum* vel *concupitum*; aliud autem, quod pertinet ad rationem mali, quod est quasi *formale* in peccato, cum dicit, *contra legem aeternam*. »

(3) In 1. 2. q. 81. a. 6. ad 1^m S. Alphonsus de Ligorio si-

« Cum dicitur, quod *non omne peccatum ideo est malum, quia prohibitum*, intelligitur de prohibitione facta *per ius positivum.* Si autem referatur *ad ius naturale,* quod continetur primo quidem in lege aeterna, secundario vero in naturali iudicatorio rationis humanae, tunc *omne peccatum est malum quia prohibitum;* ex hoc enim ipso quod est inordinatum, iuri naturae repugnat. » Quae s. Thomae verba sic exponit Antonius Mayr (1): « Illud axioma theologicum s. Thomas ait, intelligendum esse tantum de prohibitis *iure positivo* (hoc enim iure aliqua prohibentur, quae iam antecedenter sunt mala ratione prohibitionis factae a iure naturae), non autem esse intelligendum *de iure* seu *lege aeterna Dei naturali:* respectu enim huius, ait s. Doctor, omnia esse mala quia prohibita. Si tamen velis, potes etiam ad explicandum hoc axioma adhibere distinctionem inter malum *radicaliter* et *formaliter.* » Itaque effatum illud sic in forma potest distingui. Effatum illud est verum respectu legis *positivae conc., aeternae* et *naturalis subd.,* i. e. datur actio mala malitia *formali* et *completa* antecedenter ad prohibitionem legis aeternae et naturalis *nego,* fundamentali *conc.*

Animadvertatur tamen diligenter, quod radicalis haec seu fundamentalis moralitas habet suam radicem et fun-

---

milia habet. de act. hum. l. V. art. IV. num. 35.: « Nullum bonum morale, nullum malum intelligi potest sine respectu ad legem saltem naturalem. Hinc Epicurei, qui omnes sustulerunt leges, dicebant iustitiam adinventam esse metu mali physici ob vitae utilitatem, ut Lucretius scripsit, l. 6. Cum vulgo dicitur, *quaedam esse prohibita quia mala,* sic recte est intelligendum, quaedam esse per legem positivam vetita, ut repugnantia legi naturali. Nihil enim est intrinsece malum, si non comparetur saltem iuri naturae. » Cf. etiam s. Bonaventuram, II. dist. 35. in 4°. dub. circa text. Magistri.

(1) Theol. schol. tract. IV. d. 1. q. III. a. II.

damentum in natura ipsa et essentia divina, ad quam tamquam ad exemplar se habent naturae et essentiae creatae, ut de possibilibus dicitur in Ontologia.

§. IV. Qualis sit lex naturalis, seu de eius proprietatibus.

Thesis XXXVI.

Inter ceteras legis naturalis proprietates haec est praecipue recensenda, legem naturalem, sive illam quae negativa est, sive illam quae est affirmativa, esse tum ab intrinseco tum ab extrinseco immutabilem.

107. Praenotiones. Inquirendum nunc est in legis naturalis proprietates, ac primo, utrum ea sit immutabilis. Non enim desunt auctores, qui affirment Deum posse dispensare in omnibus legis naturalis praeceptis aut saltem in aliquibus, v. g. in iis quae versantur circa proximum vel quae sunt affirmativa: quin imo non desunt qui hanc dispensandi potestatem tribuant principi humano, si non in omnibus, in quibusdam saltem legis huius praeceptis (1). Hi proinde non admittunt id, quod hac in thesi statuimus, legem naturalem esse omnino immutabilem.

Antequam thesim hanc demonstremus, notiones quaedam *de mutatione legis* sunt praestituendae. Distinguenda nimirum est duplex mutatio legis, una impropria *per modum additionis*, altera propria *per modum ablationis* seu *subtractionis*.

Prior tunc maxime habet locum, quando id, quod ab aliqua lege modo generaliore praescribitur, per aliam

(1) Cf. Suarez, de leg. l. II. cc. 14 et 15.

legem (priore lege manente semper integra, sicut fuit lata) magis in particulari determinatur: haec autem *proprie* non est mutatio, nec relaxatio legis, sed potius est *perfectio extensiva* (1) prioris legis, eiusque confirmatio et munimentum. « Et sic, inquit s. Thomas (2), nihil prohibet, legem naturalem mutari: multa enim supra legem naturalem superaddita sunt ad humanam vitam utilia tam per legem divinam, quam etiam per leges humanas. » Lex nempe naturalis (cum sit *prima* lex ac proinde magis, quam ceterae leges, universalis) multa prohibet, vel praecipit in generali, v. g. aliquem diem vel tempus aliquod esse specialiter Deo consecrandum, tributa esse solvenda, maleficia esse punienda etc., non autem determinat in particulari certum diem sive tempus divino cultui specialiter attribuendum, certam qualitatem et quantitatem tributi, poenae etc. Iamvero hanc individuam determinationem statuit vel ipse Deus positiva revelatione, vel etiam princeps humanus per potestatem ei ad id factam ab ipsa lege naturali. Quod cum facit, non mutat aut solvit legem naturalem, sed implet potius et firmat.

Altera est *proprie* mutatio legis, et rursus fieri potest dupliciter: — 1.°) *ab intrinseco* i. e. per desitionem legis ex se deficientis, quod contingit, cum lex ex rationabili, prudenti et ad commune bonum utili evadit irrationabilis et noxia (3), atque hinc etiam sine revocatione su-

(1) Ita loquitur Suarez, loc. cit. c. 13. ab init.

(2) In 1. 2. q. 94. a. 5. Vide etiam Ulpianum, l. Ius civile, ff. de Iust. et iure.

(3) Exemplo sit lex positiva seditionis tempore lata, prohibens ne quis arma gerat. Haec lex ex iusta et rationabili potest, manente adhuc seditione, evadere iniusta et irrationabilis, e. g. ex eo quod potestas civilis fiat impar ad facultates vitamque proborum civium contra improbos tuendam.

perioris censetur de se cessare: — 2.°) *ab extrinseco* i. e. per mutationem extrinsecus factam virtute alicuius superioris, cui boni communis cura est commissa. Porro haec mutatio proprie dicta, eaque praesertim quae est ab extrinseco, fieri potest tripliciter, i. e. vel *per abrogationem*, qnando lex totaliter ac simpliciter deficit aut aufertur, vel *per derogationem*, quum aliqua pars legis cessat aut detrahitur (1), vel *per dispensationem*, quum, manente lege, persona aliqua particularis ab eius obligatione eximitur.

108. Demonstratio. I. Lex naturalis, sive praecipiens sive prohibens, mutari nequit *ab intrinseco*. — Ut lex naturalis mutari posset ab intrinseco, hoc deberet contingere, ut nempe actio de se mala, quam lex naturalis ob malitiam illi actioni intrinsecam prohibet, desineret esse mala, vel actio de se bona et de se ad finem necessaria (2), quam lex naturalis praecipit, desineret esse bona et ad finem necessaria. Atqui hoc fieri nequit: actio enim intrinsece mala vel intrinsece bona et ex se ad finem necessaria, eo ipso quod talis est *intrinsece* et *essentialiter*, talis semper perseverat. Ergo lex naturalis mutari nequit *ab intrinseco*.

II. Item lex naturalis, sive praecipiens sive prohibens, mutari nequit *ab extrinseco*. — Spectemus 1.°) ipsum auctorem huius legis, qui alius non est nisi Deus. Divina voluntas est ipsa rectitudo (3) ipsaque iustitia. Ergo non-

---

(1) Vide super. pag. 272. adnot. 1.ª

(2) Hac utimur breviori formula ad illas significandas actiones, quae ita sunt ex se bonae, ut earum omissio sit de se mala

(3) Ut s. Thomas ait, de verit. q. 23. a. 6., « voluntas non habet rationem primae regulae, sed est *regula recta*: dirigitur enim per rationem et intellectum, non solum in nobis, sed etiam in Deo: quamvis in nobis sit aliud intellectus et voluntas secundum rem:

nisi ordinatissima et iustissima esse potest. Atqui si legem naturalem mutaret, non foret amplius ordinatissima et iustissima. Ergo Deus mutare nequit legem naturalem. Probatur minor. Nam ordinatissima et iustissima non est voluntas illa, quae vult id aut licentiam dat faciendi id, quod est de se malum. Atqui si abrogaret aut derogaret aut dispensaret in lege naturali prohibente vel etiam praecipiente (quae nempe praecipit ea, quae ita sunt de se bona, ut earum omissio sit mala), vellet id aut licentiam daret faciendi id, quod est de se malum, videlicet vel actionem de se malam vel omissionem de se malam. Ergo si abrogaret aut derogaret aut dispensaret in lege naturali, iam divina voluntas non esset ordinatissima, non esset iustissima (1). — Spectemus 2.°) legislatorem humanum. Si ipse divinus legislator, supremus et independens, nequit legem naturalem, cuius est immediatus auctor, abrogare vel in ea derogare aut di-

---

et per hoc nec idem est voluntas et rectitudo voluntatis; in Deo autem est idem secundum rem intellectus et voluntas: et propter hoc *est idem rectitudo voluntatis et ipsa voluntas.* »

(1) Ad rem s. Thomas, 1. 2. q. 100. a. 8.: « Sicut Apostolus dicit, II. Tim. II. 13., *Deus fidelis permanet, negare seipsum non potest.* Negaret autem seipsum, si ordinem suae iustitiae auferret, cum ipse sit sua iustitia. Et ideo in hoc Deus dispensare non potest, ut homini liceat non ordinate se habere ad Deum vel non subdi ordini iustitiae eius etiam in his, secundum quae homines ad invicem ordinantur. » In comment. in allatum s. Apostoli loc. idem Doctor angelicus sibi obiicit et solvit hanc difficultatem. « Ergo non est omnipotens. Respondeo, ex hoc est omnipotens, quod *seipsum negare non potest.* Posse enim deficere magis est pertinens ad impotentiam, quia quod aliquid deficiat a suo esse, est per debilitatem virtutis propriae. » Et sane sicut militaris viri potentia est in eo, ut nequeat ab hoste vinci; sic Dei bonitas est in hoc, ut nequeat superari a malitia, Dei sapientia in hoc, ut nequeat subesse errori aut ignorantiae, Dei perfectio in hoc, ut nequeat ab ulla imperfectione deprimi.

spensare; quonam pacto id praestare unquam poterunt humani legumlatores subordinati et dependentes, nominatim vero principes civiles, quorum scilicet potestas tota est a supremo et independente legislatore Deo? Quonam pacto id efficere posset popularis opinio aut humana consuetudo? Hinc iure meritoque Tullius, ut superius iam retulimus (1), clamabat: « Huic legi (naturali) nec obrogari fas est, neque derogari ex hac aliquid licet, neque tota abrogari potest. Nec vero aut per senatum aut per populum solvi hac lege possumus..... Et omnes gentes et omni tempore una lex et sempiterna et immutabilis continebit » (2).

Nec dicas, Deum hoc posse efficere, ut quod intrinsece malum est, iam amplius malum non sit. Nam sicut a Deo nequit effici, ut bis duo non sint quatuor, ita ne hoc quidem, ut quod intrinsece malum est, non sit malum. Quemadmodum nempe immutabiles et aeternae sunt veritates istae speculativae, totum est maius sua parte, in triangulo summa trium angulorum aequat duos angulos rectos; ita immutabiles et aeternae sunt veritates hae practicae, blasphemia est mala et vitanda, cultus Dei est actio bona et ad finem necessaria ac consequenter ponenda. Qua in re apposite Suarez (3): « Intellectus Dei

(1) Vide num. 101. pag. 272.

(2) Ut ex tota argumentatione patet, cum multis modis possit aliquid dici de lege naturali, nos loquimur de iis quae sunt de iure naturali *praecipiente* et *prohibente* (qui sensus est primus et maxime proprius) non autem spectamus ea, quae sunt de iure naturali solum *permissive* aut *concessive*, ut sic res explicetur. Quomodo haec quoque sint immutabilia, satis patet. Cf. Suarez, de leg, l. II. c. 14. num. 6.

(3) Loc. cit. c. 15. n. 12. Vide Hug. Grotium, de iure belli et pacis l. I. c. 1. num. 5. Lege ea, quae iam diximus super. num. 62. pag. 172.

de omni veritate necessaria necessarium habet iudicium, sive sit de re increata sive de creata, sive speculativa sive practica seu operabili ab homine.... Non est inconveniens necessitari divinam voluntatem ad illam prohibitionem (actionis de se et intrinsece malae, e. g. blasphemiae, parricidii etc.) *ex suppositione*, quod Deus decrevit naturam humanam condere, et illam gubernare seu convenientem providentiam circa illam habere. » Haec igitur, quam in Deo concipimus, necessitas est *hypothetica* atque *ab intrinseco* (1).

109. Scholion. Ad solvendas difficultates praeter ea, quae iam exposuimus, haec alia diligenter animadvertantur.

I. Quemadmodum ars Medicinae non unico, sed multis constat praeceptis, quorum aliud tibi tradit et applicat si aegrotus sis, aliud si sanus, aliud si hoc, aliud si illo morbo labores, aliud si debiles, aliud si integras habeas vires: hinc tamen nemo concludit medicinam in se esse mutabilem, sed te esse variis vicissitudinibus obnoxium; ita lex naturalis plura in se continens praecepta aliud tibi dictat si filius sis, aliud si paterfamilias, aliud si dives, aliud si pauper, aliud si in hoc, aliud si in illo vitae genere seu statu degas, et ita porro: hinc tamen debes concludere, non quidem legem naturalem esse in se mutabilem, sed terminum, quem ipsa respicit ac dirigit, necnon materiam, circa quam versatur, esse mutabilem, legem vero naturalem discernere mutabilitatem in proprio termino ac materia, eique sese accommodare multiplicando praecepta sua, ita tamen ut ipsa in se semper maneat immobilis ac firma.

II. Fac igitur accurate distinguas inter mutationem *ex parte ipsius legis*, quae mutatio est *formalis* et *propria*,

---

(1) Vide num. 8. pag. 14.

atque mutationem *ex parte materiae*, circa quam lex versatur, seu termini, quem lex respicit, quae mutatio est *materialis* et *impropria* (1). Quum valde differant obiectum positivae et obiectum naturalis legis, hinc fit, ut si de lege positiva agatur, in ea quidem utraque mutatio locum habere possit, altera vero tantum, si sermo sit de lege naturali. — Sit e. g. lex civilis, quae tributum aliquod imperet pro rebus immobilibus divino cultui non addictis. Si ipse Rex hanc legem tollat vel temperet, tunc mutatio erit propria et ex parte ipsius legis. Quod si res, quae iam erat profana, nunc cultui religioso addicatur, nemo non videt mutationem quidem factam esse, sed tantummodum ex parte materiae, quae ab illa lege subtracta est, non autem ex parte legis, quae eadem prorsus perseverat. — At si de lege naturali sermo sit, quae lex circa moralitatem intrinsecam tota versatur, nequit, ut modo dicebamus, habere locum mutatio propria *ex parte ipsius legis*, sed solummodo impropria *ex parte materiae legis*. Nempe fieri nequit, ut licitum tibi sit, sumere rem alienam, invito rationabiliter domino: fieri tantum potest, ut res, quae iam erat aliena, desinat esse aliena seu desinat ad alium tamquam dominum pertinere, quo in casu

---

(1) Ad rem Suarez, l. c. c. 13. n. 6.: « Ea quae consistunt in quadam adaequatione et quasi relatione, dupliciter possunt mutari, seu desinere esse, scilicet, vel *intrinsece* per mutationem sui (ut pater desinit esse pater si moriatur), vel *extrinsece* tantum per mutationem alterius (quomodo pater desinit esse pater per mortem filii, quae desitio in patre non est mutatio, sed per modum mutationis a nobis concipitur vel significatur) — In lege ergo positiva contingit mutatio priori modo, quia tolli potest: in lege autem naturali minime, sed solum secundo modo per mutationem materiae contingit, ut actio subtrahatur ab obligatione legis naturalis, non quia lex tollatur, vel minuatur (semper enim eodem modo obligat et obligavit), sed quia ipsa materia legis mutatur. »

licite poteris eam occupare, tuamque facere. Item « si creditor, hoc exemplum affert Hug. Grotius (1), quod ei debeo acceptum ferat, iam solvere non teneor, non quia ius naturae desierit praecipere solvendum quod debeo, sed quia quod debebam deberi desiit. »

III. Et quidem (quod est diligenter perpendendum) haec ipsa mutatio impropria ex parte solius materiae, non iam in omnibus, sed in aliquibus tantum legis naturalis praeceptis locum habere potest: quaedam enim legis huius praecepta versantur in materia, quae non recipit mutationem, ut est generale praeceptum, *declina a malo*, et particulare praeceptum, *cave a blasphemia*. — Et sic est intelligendus s. Thomas (2), cum distinguit inter quaedam naturalia praecepta, quae admittunt, et quaedam, quae non admittunt mutationem: sermo nimirum est de mutatione impropria ex parte materiae, quam aliqua praecepta recipiunt, alia vero reiiciunt.

IV. Quid est *dispensatio* vero ac proprio sensu accepta? Est concessio a Superiore facta, ut licite agatur contra legem, manente eius materia et perseverantibus illis circumstantiis omnibus, in quibus lex ceteroquin viget et obligat (3). Tunc nempe habet locum mutatio

---

(1) L. cit. num. 6.

(2) In 1. 2. q. 94. a. 5. Eodem pacto intellige ea, quae habet Aristoteles, Ethic. V. 7.

(3) Quid sit dispensatio proprie dicta, sic explicat Suarez, de leg. l. II. c. 15. num. 19.: « Ut intelligatur Deus dispensare, oportet ut utendo sola illa iurisdictione (quae ei competit ut est legislator), et non adiungendo potestatem dominativam (quae ei competit, ut est supremus dominus, ut est supremus iudex etc.), per quam res ipsas immutet; licere faciat, quod antea non licebat. Nam si per dominium suum mutet humanum, hoc non erit dispensare, sed *tollere materiam legis*. Quoties ergo Deus facit licitum actum, qui iure naturae videbatur prohibitus, numquam id facit ut purus legislator, sed utendo alia potestate, et ideo non dispensat. »

formalis ex parte ipsius legis. Dispensatio autem latiori sensu est, dum ab aliquo obiectum ita mutatur, ut desinat esse materia legis. Quo in casu locum non habet nisi mutatio ex parte materiae legis. — Tunc igitur Deus dispensaret vere ac proprie in lege naturali, v. g. in lege prohibente furtum, quando Titio concederet, ut rem ad Caium pertinentem, quae proinde est aliena et insuper maneat aliena, subripiat, Caio adhuc domino rationabiliter invito. Hoc autem Deus non facit nec potest facere, cum sit iustus ac nequeat seipsum negare. Potest tamen Deus utpote rerum omnium dominus (atque etiam ut supremus iudex in poenam alicuius criminis) rei cuiusvis dominium a quocumque tollere. Quod si praestet, et a Caio rei illius dominium auferat, poterit sane Titio concedere, ut rem illam, quae iam non est amplius aliena, occupet suamque faciat. Sed haec non est dispensatio, nisi impropria et latiori sensu. Quo sensu homo etiam poterit in multis dispensare, v. g. in iure, quod in rem aliquam habet, ultro per donationem cedendo vel alio modo rem illam alienando.

V. Illud praeterea animadverte, quod cum hactenus dictis connectitur, aliud esse dispensationem legis, v. g. de servanda fide Deo vel hominibus data per vota atque promissa, aliud vero remissionem ipsius voti vel ipsius promissi. Hoc alterum non est dispensatio nisi improprie dicta, quam aliqui auctores vocant dispensationem non iuris sed *facti*, eoque redit ut sit simplex subtractio materiae. « Hoc modo, ut optime inquit Suarez (1), etiam privatus homo potest interdum auferre obligationem ortam ex promissione, v. g. remittendo illam, vel ortam ex mutuo, perficiendo donationem. »

---

(1) De leg. l. II. c. 14. num. 11. Lege etiam de Voto l. VI. c. 9.

VI. Dantur insuper actiones, quae non sunt intrinsece malae, si tantummodo *secundum se* inspiciantur, sed tales sunt cum certis restrictionibus seu in certis circumstantiis (1), quae si removeantur, tunc eae iam subtrahuntur a prohibitione, immo e contrario quandoque cadunt etiam sub praeceptum legis naturalis. Exemplo sit occisio hominis: non enim quaevis occisio prohibetur, sed occisio perpetrata auctoritate privata et extra casum iustae defensionis. — Iamvero limitationes hae atque hae circumstantiae, sub quibus lex naturalis aliquid praecipit vel prohibet, non semper diserte exprimuntur. Immo, ut plurimum, brevitatis studio, praecepta legis naturalis paucis et absolutis verbis proferuntur, v. g. *ne occidas, depositum redde*, plura subintelligendo (2). Tantum sane abest, ut lex naturalis vetet parricidam a publica auctoritate plecti poena capitis, ut e contrario dictet illum capitali poena puniendum. Item tantum abest, ut lex naturalis obliget ad reddendum depositum, v. g. gladium, etiam amenti aut illi, qui eo velit uti ad alium occidendum, uno verbo, irrationabiliter petenti, ut e contrario in talibus adiunctis obliget ad non reddendum. Cum itaque dicitur absolute,

---

(1) Vide num. 63. pag. 175.: vide etiam thes. XXIV et XXV.

(2) Hoc idem eximius Doctor, l. c. c. 13. n. 6., animadvertit.: « Lex naturalis, cum per se non sit scripta in tabulis vel membranis, sed in mentibus, non semper dictatur in mente illis verbis generalibus vel indefinitis, quibus a nobis ore profertur vel scribitur; ut v. g. lex de reddendo deposito, quatenus naturalis, non ita simpliciter et absolute in mente iudicatur, sed cum limitatione et circumspectione: dictat enim ratio, reddendum esse depositum iure et rationabiliter petenti, vel nisi ratio defensionis iustae vel reipublicae, vel propriae, vel innocentis obstet. Communiter autem solet illa lex illis tantum verbis proferri, reddendum esse depositum, quia cetera subintelliguntur, nec in forma legis humano modo positae omnia declarari possunt. »

reddendum esse depositum, hae ex natura rei subintelliguntur restrictiones, nisi aliud exigat caritas erga proximum, aut nisi intercedat iniuria tertii etc.

VII. Aiunt, eodem modo se habere ordinem *physicum* ac ordinem *moralem*: ut ergo mutari potest ordo physicus, sic etiam ordo moralis. Quod si neges antecedens, probant ex eo, quod idem sit auctor utriusque ordinis Deus, vel ex eo quod uterque ordo a Dei voluntate dependeat. — Verum responsio est manifesta. Deus quidem est auctor utriusque ordinis, sed non *eodem modo*. Ordinem enim physicum *libere*, moralem *necessario* instituit: ille dependet a voluntate Dei *libera*, hic a voluntate Dei *necessaria*. Qua in re illud iuvat addere ex Suaresio (1), esse proportionem inter propositiones, quae in scientiis physicis statuuntur de ordine physico, et illas, quae in scientia morali stabiliuntur de ordine morali. « Nam propositiones physicae, licet dicantur interdum deficere, tamen, ut conclusiones scientificae sunt, non deficiunt, quia ut sic non absolute inferuntur, sed cum limitatione, utique a talibus causis hoc provenire, nisi impediantur. Et sic etiam in praesenti naturale praeceptum non absolute praecipit in tali materia, v. g. reddendum esse depositum, sed subintellectis debitis circumstantiis », in quibus tantum et sub quibus sunt obiectum naturalis praecepti.

VIII. Ex his solvuntur difficultates, quae peti solent ex Sacra Scriptura, praesertim vero ex praecepto quod Deus tulit Abrahamo, immolandi filium suum Isaac (2), et ex facultate, quam Deus filiis Israel fecit, spoliandi Aegyptios (3). — Quoad primum factum, « lex natu-

---

(1) L. c. n. 9. Nota nos loqui de ordine *physico*, non *metaphysico*.
(2) Gen. XXII.
(3) Exod. XII.

ralis, ut inquit Becanus (1), quae prohibet occisionem hominis, consistit in eo, ut non liceat occidere hominem privata auctoritate. In eo non dispensavit Deus cum Abraham. Non enim concessit ei, ut privata sua auctoritate, sed ut Dei auctoritate occideret et offerret filium. » Quoad alterum factum, « lex naturalis, ut idem loquitur auctor (2), quae prohibet furtum, in eo consistit, ut non liceat accipere rem alienam, quamdiu aliena est, invito rationabiliter domino. Neque in illa dispensavit Deus cum Israelitis. Non enim concessit illis, ut acciperent vasa Aegyptiorum tamquam aliena, sed tamquam propria per donationem a Deo factam. Cum enim sit dominus

---

(1) De leg. c. III. q. IV. n. 7. Item Suarez, de leg. l. II. c. 15. n. 20.: « Quando Deus praecepit Abrahae interficere filium, id fecit tamquam Dominus vitae et mortis: si enim Deus ipse per se ipsum voluisset interficere Isaac, non indiguisset dispensatione, sed ex suo dominio id facere posset: eodem ergo modo potuit uti Abrahamo ut instrumento, et quintum praeceptum Decalogi non prohibet esse instrumentum Dei in occisione, si ipse praeceperit. » Eadem habet s. Thomas, 1. 2. q. 100. a. 8. ad 3.m: « Abraham cum consensit occidere filium, non consensit in homicidium; quia debitum erat eum occidi per mandatum Dei, qui est dominus vitae et mortis. Ipse enim est qui poenam mortis infligit omnibus hominibus iustis et iniustis pro peccato primi parentis: cuius sententiae si homo sit executor auctoritate divina, non erit homicida, sicut nec Deus. »

(2) Ibid. Similiter Suarez, l. c.: « Deus non dispensavit cum Hebraeis, quando Aegyptiorum spolia illis concessit, sed vel tamquam supremus dominus donavit, vel saltem tamquam supremus iudex reddidit eis mercedem laborum suorum. » Et s. Thomas, l. c.: « Quando filii Israel praecepto Dei tulerunt Aegyptiorum spolia, non fuit furtum: quia hoc eis debebatur ex sententia Dei. » Eodem modo alii loquuntur doctores. Ipse Hugo Grotius, l. c., « si quem, inquit, Deus occidi praecipiat, si res alicuius auferri, non licitum fiet homicidium aut furtum, quod vitae et rerum supremo Domino auctore fit. »

totius mundi, voluit Aegyptios spoliare suis vasis propter eorum peccata, et donare ea Israel pro mercede laboris, quem in Aegypto subierant, portando lapides et alia ad aedificandum necessaria. Nam pro iusto labore nihil acceperant ab Aegyptiis praeter verbera. »

Itaque « lex naturalis non est *proprie* mutabilis, quamvis *quaedam* praecepta eius possint habere materiam magis vel minus mutabilem, quod non variat rationem formalem legis » (1). Est igitur hac in lege quaedam mutationis imago, quae fallit quandoque minus intentos: hi nimirum non satis distinguentes inter ipsum ius naturae et rem de qua ius naturae disponit, mutationem rei tantum propriam tribuunt incaute ipsi iuri, ubi tamen ipsum ius constat nec aliquid eius mutatum est.

Thesis XXXVII.

Haec est alia legis naturalis proprietas, eam esse omnibus hominibus, qui ratione utuntur secundum naturae conditionem sufficienter evoluta, apprime perspicuam.

110. Praenotiones. Sensu pressiore *proprium* rei alicuius dicitur illud, quod ei competit et quidem ei *soli:* si quid enim alicui competat, non támen soli, id nonnisi sensu latiore dici potest rei illius proprium vel proprietas. Iamvero *immutabilitas*, de qua in superiore thesi egimus, est, ut ex dictis patet, pressiori sensu proprietas legis huius naturalis: eodemque pacto proprietas huius legis est *perspicuitas.*

Nonne, inquies, de lege etiam positiva praedicatur perspicuitas? Scilicet cum legem positivam dicimus esse

---

(1) Ita Suarez, de leg. l. II. c. 7. n. 10.

perspicuam, hoc unum intelligimus, eam terminis seu vocibus adeo claris conscriptam esse aut publice proclamatam, ut statim legenti aut audienti mens legislatoris fiat perspecta, statim vis ac sensus ordinationis sit manifestus. Verum alia est perspicuitas, quae legi competit naturali: haec enim dicitur et est perspicua, quatenus — multiplicia eius praecepta etiam sine ullo externo signo per solum nativum rationis lumen possint cognosci — immo praecepta eius generaliora nequeant ab homine ullo rationis usum habente invincibiliter ignorari. Cum haec duo soli legi naturali competant, iure perspicuitas tali modo intellecta dicitur legis huius naturalis proprietas.

Dixi, non posse invincibiliter ignorari praecepta eius saltem *generaliora.* Hac enim in lege tres cum s. Thoma (1) et cum Suaresio (2) distinguendi sunt ordines seu classes praeceptorum naturalium. — Classis 1.ª continet universalissima principia practica, ut, bonum est faciendum et malum est vitandum, ordo naturalis est servandus, seu talis sis per voluntatis electionem qualis constas per naturam. — Classis 2.ª continet conclusiones immediatas et omnino intrinsece connexas cum praedictis principiis universalissimis, ut, cole Deum, honora parentes, quod ab alio oderis fieri tibi, vide, ne tu aliquando alteri facias. — Classis 3.ª continet alia praecepta, quae multo magis sunt remota a primis illis et universalissimis principiis. Iamvero per *generaliora legis naturalis* praecepta intelligimus illa quae ad primum alterumque ordinem spectant.

Haec autem contendimus, non posse invincibiliter seu inculpabiliter ignorari ab homine *rationis usum habente*: eodem pacto s. Augustinus, ut iam vidimus, dixit « nullam

---

(1) In 1. 2. q. 94. a. 2., q. 100. a. 1.
(2) De leg. l. II. c. 15. n. 2.

esse animam, quae ullo modo ratiocinari possit, in cuius conscientia non loquatur Deus ».

III. Demonstratio I. *Multiplicia legis naturalis praecepta possunt absque ullo externo signo per solum nativum rationis lumen cognosci.* — Hoc quidem ex iis, quae in praecedentibus thesibus ac praecipue in thesi trigesima tertia diximus, est manifestum: iuverit tamen pauca addere.

Valde hac in re differt lex naturalis a lege positiva: ratio autem discriminis petenda est ex diversitate obiecti seu materiae utriusque legis, et consequenter ex diversitate modi, quo utraque lex a voluntate latoris seu auctoris pendet.

Et re quidem vera α) actiones, circa quas versatur lex positiva prohibens (de hac tantummodo brevitatis causa loquemur, quae autem de lege negativa dicimus, ea debent legi affirmativae aptari), sunt actiones quae *possunt* quidem, non tamen omnino *exigunt* prohiberi, cum non sint *ex se* malae. Hinc ex mera illiusmodi actuum consideratione mens nostra non iam existentiam seu factum ipsum prohibitionis, sed eius tantummodo possibilitatem potest colligere. At si de lege naturali sermo sit, cum eius obiectum sint actiones *ex se* malae, quae non modo possunt, sed etiam *exigunt* ac omnino debent prohiberi; nostra mens vel ex sola talium actuum consideratione debet concludere non solummodo possibilitatem, sed etiam factum prohibitionis, ex parte scilicet sapientissimi ac rectissimi rerum omnium gubernatoris Dei.

Nempe β) lex positiva, divina vel humana, ut saepe iam diximus, pendet a *libera* legislatoris voluntate, lex autem naturalis a *necessaria* seu naturali voluntate Dei. Iamvero ratio nequit liberam superioris voluntatem cognoscere, nisi ea signo aliquo externo manifestetur: po-

test autem, nullo etiam exteriore signo interveniente, voluntatem Dei cognoscere, quae necessaria sit et naturalis.

II. *Immo generaliora legis naturalis praecepta nequeunt ab homine rationis usum habente invincibiliter ignorari.* — Cuius rei multiplex afferri potest ratio.

Ratio deducitur α) ex *ipsa natura* illorum praeceptorum. Sunt enim *facillima cognitu*: sunt, « ut ait Suarez (1), ex terminis notissima et adeo conformia et quasi adaequata naturali inclinationi rationis et voluntatis, ut tergiversari non possit ». Iamvero quae sunt huiusmodi, ea ab homine rationis usum habente nequeunt, saltem per longum tempus, ignorari invincibiliter: praesertim si sint *necessaria* ad convenientem hominis perfectionem et praestitutum humanae naturae finem consequendum, qualia profecto sunt generaliora haec, de quibus loquimur, praecepta.

Ratio deducitur β) ex eo quod natura ipsa et ipsa conscientia ita pulsant in actibus eorum, ut non permittant ea inculpabiliter ignorari. Quod maxime videre est in iis, « in quibus tamquam in speculis natura cernitur », nempe in pueris, quoad mendacium e. g. aut furtum.

Et sane γ) « oportet, ita s. Thomas (2), esse cognitionem veritatis sine inquisitione et in speculativis et in practicis, et hanc quidem cognitionem oportet esse principium totius cognitionis sequentis, sive speculativae sive practicae, cum principia oportet esse stabiliora et certiora: unde et hanc cognitionem oportet homini naturaliter inesse, cum hoc quidem cognoscat, quasi seminarium totius cognitionis sequentis. »

Haec autem omnia δ) validissime ex facto historice

(1) De leg, l. II. c. 8. n. 6.

(2) De verit. q. 16. a. 1. Cf. cap. III. art. IV. thes. XXIII.

certo confirmantur. Teste nimirum historia, qui homines rationem habuere secundum naturae conditionem sufficienter evolutam, ii ut in ordine rationis speculativae generaliora principia non ignorarunt, ita in ordine etiam rationis practicae generaliora legis naturalis praecepta cognoverunt. Verba fortasse, quibus ea exprimi solent, ignorarunt, rem tamen ipsam iis subiectam vocibus tenuerunt. Iamvero in tanta hominum multitudine aliqui sane praecepta illa ignoravissent, si ignorari invincibiliter potuissent.

Hinc recte Suarez (1): « Mea sententia est, prima principia (primi ordinis) ignorari non posse ullo modo, nedum invincibiliter; praecepta vero particularia (secundi ordinis), quae vel per se nota sunt vel facillime ex per se notis colliguntur, ignorari quidem posse, non tamen sine culpa (invincibiliter), saltem per longum tempus, quia et facillima diligentia cognosci possunt et natura ipsa et conscientia ita pulsat in actibus eorum ut non permittat inculpabiliter ignorari (en duae potissimae rationes, *facilitas* ac *conscientiae vox*) et huiusmodi sunt praecepta Decalogi ac similia (2). Alia vero praecepta (tertii ordinis), quae maiori indigent discursu, ignorari possunt invincibiliter, praesertim a plebe (3) ».

Itaque nullus est homo, « qui ullo modo ratiocinari possit, » qui legis existentiam naturalis, non modo *in genere*, sed etiam *in specie*, i. e. quoad particularia eius praecepta saltem generaliora, penitus ignoret. Cum porro lex sine legislatore esse nequeat, haec autem naturalis

(1) De leg. l. II. c. 8. n.7.

(2) Hoc satis significavit s. Paulus, ad Rom. I. 28.: nam de transgressoribus horum praeceptorum loquebatur, quando de gentibus dicebat, *traditas esse in reprobum sensum* propter peccata sua. Et idem sumitur ex cap. *Flagitia*, 32. q. 7.

(3) Iuxta cap. *Obiiciuntur*, 32. q. 4.

lex non humana sit, sed divina, idque omnibus sit satis compertum (1); hinc fit, ut nullus sit homo, qui penitus ignoret existentiam Entis supremi aliquas actiones prohibentis, praecipientis alias, seu existentiam Dei sub conceptu communi et vulgari supremi legislatoris. — Inde autem solvitur quaestio haec alia, utrum Athei dari possint? Quemadmodum fieri nequit ut aliquis adultus, rationis usum habens, legem naturalem prorsus ignoret quoad generaliora eius praecepta; ita fieri nequit, ut Dei sub hoc legislatoris conceptu existentiam omnino et invincibiliter ignoret. Neque inde inferas hanc cognitionem existentiae Dei, esse immediatam. Procedit enim ex tribus illis iudiciis, de quibus, ut iam diximus, conscientia nobis testatur, quaeque profecto aliquid sunt creatum, ex quo entis increati existentiam arguimus a posteriori, ab effectu nimirum ascendendo ad causam.

112. Scholion. Ad solvendas obiectiones, haec sunt rite perpendenda.

1.°) Controversiae, quae inter ipsos rei moralis doctores agitantur, non iam respiciunt universalissima *primi ordinis* principia, neque etiam *secundi ordinis* praecepta, quae sane ab omnibus doctoribus unanimiter et indubitanter admittuntur: sed versantur circa illa alia magis mediata *tertii ordinis* praecepta, vel potius circa applicationes principiorum vel praeceptorum naturalium ad casum aliquem particularem; utrum necne talis responsio in talibus adiunctis sit revera censenda locutio contra mentem seu mendacium, utrum necne occupatio rei illius in talibus circumstantiis haberi debeat tamquam ablatio rei alienae, invito rationabiliter domino, seu tamquam verum furtum.

---

(1) Vide num. 101. argum. I.m

2.°) Ea, quae ad probandam praeceptorum naturalium invincibilem ignorantiam ex quarumdam nationum historia perhiberi solent, vel ut falsa reiicienda sunt, vel ignorantiam ostendunt culpabilem, vel spectant mediata tertii ordinis praecepta, vel potius demonstrant praecepta ipsa *per se* inspecta fuisse ab illis gentibus cognita, sed perperam fuisse ad casus particulares applicata. Illud etiam nota, aliud esse legem ignorare, aliud eam tam frequenter et facile violare ac si ignota esset vel non existeret: hoc alterum tantummodo ostendit veritatem dicti illius (1): « Video meliora proboque, deteriora sequor. »

3.°) At enim, obiici tandem posset, si lex naturalis est, ut probavimus, absque ullo externo signo per ipsum naturale rationis lumen cognoscibilis ac perspecta, quonam pacto est vere proprieque lex? Nonne ei deest promulgatio, quam tamen diximus esse de ratione legis, praesertim passive spectatae in statu exteriore, cuiusmodi sane est lex naturalis? — « Observandum, respondet Suarez (2), promulgationem aliter in naturali lege, aliter vero in positiva requiri. Nam in priori invenitur certus modus promulgationis a natura definitus, quia sicut illa lex naturalis est, ita ex se determinat conditiones legis. Promulgatur ergo eoipso quod a natura ipsa manat. Oritur enim ex specifica ratione talis naturae, et ideo licet promulgatio fiat in singulis, non censetur esse propositio particularis, sed communis vox totius naturae vel potius auctoris eius, quia licet loquatur ad singulos, loquitur ut persona publica, quia loquitur ut auctor ipsius naturae. »

Dices: ergo deest *liber* seu *codex*, in quo lex haec naturalis sit scripta? Scilicet meliorem ac praestantiorem

(1) Ovid. Met. VII. 17.
(2) De leg. l. I. c. 11. n. 4.

lex haec habet librum vel codicem, in quo inscripta est manu ipsius Dei, ipsum nempe cor hominis, quod secus ac ceteri codices est codex *internus, vivus* atque vivus in *aevum* (1).

Thesis XXXVIII.

Unitas etiam iure recensetur inter dotes legis naturalis. Primum autem in ordine cognitionis principium, in quo cetera naturalis legis praecepta uniuntur, merito a s. Thoma et a Scholasticis assignatur hoc: Bonum est faciendum et malum vitandum.

113. Demonstratio. I. Lex naturalis est *una*. Quamvis enim multiplicia contineat praecepta, haec tamen omnia tum conducunt ad unum eumdemque finem, tum procedunt ab uno eodemque auctore. Ergo uniuntur, ut Suaresius explicat (2), « in uno fine, et in uno etiam auctore seu legislatore. » Quae duo iam sufficerent ad moralem unitatem. — Verum unitas legis naturalis ex alio etiam capite dependet, i. e. ex reductione omnium praeceptorum naturalium ad unum primum principium: hoc autem quale sit, ex parte sequente patebit.

II. Nomine principii primi intelligitur, ut patet, illud, quod inter multiplicia legis huius praecepta tenet primatum. Videndum autem est de quonam primatu hac in thesi agatur. — Non hic agitur de primatu *in ordine di-*

(1) Vide locum s. Augustini super. allatum pag. 274.: « Ne sibi homines aliquid defuisse quererentur, scriptum est in tabulis (in Decalogo), quod in cordibus non legebant. Non enim scriptum non habebant, sed legere nolebant etc. » Cf. etiam in pag. seq. testimonia s. Hieronymi et s. Pauli Apost.

(2) De leg. l. II. c. 8. n. 2.

gnitatis. Tunc enim illud statim praeceptum deberet in medium proferri, quod Christus Dominus hac de re a Pharisaeis interrogatus protulit inquiens (1): « *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et in tota anima tua, et in tota mente tua. Hoc est maximum et primum mandatum.* — Neque hic agitur de primatu *in ordine virtutis* et efficaciae ad ceterorum etiam praeceptorum custodiam inducendam. Tunc enim idem rursus de dilectione Dei mandatum assignari deberet. Hinc idem Christus Dominus addidit statim: « *Secundum autem simile est huic, Diliges proximum tuum sicut teipsum.* » Quae verba perpendens s. Ioannes Chrysostomus (2), « quamobrem, interrogat, simile est huic ? » Respondet autem: « Quia hoc illud inducit et ab illo rursus munitur. » — Itaque hac in thesi agitur de principio primo *in ordine cognitionis nostrae*, i. e. de principio illo, quod omnes legis naturalis prohibitiones et iussiones in se continet (eo pacto quo conclusio continetur in praemissa maiore) ita ut facile ac tuto omnes ex eo possint deduci (3). Iamvero a s. Thoma (4) et a Scholasticis hoc communiter admittitur, tamquam primum legis naturalis praeceptum : *Bonum est faciendum et malum vitandum.* Neque ulla sane ratio est, cur ab iis recedamus aliamve formulam afferamus.

---

(1) Matth. XXII. 37.

(2) Homil. 72. in Matth.

(3) Cf. Caretti, Eth. cap. IV. propos. 10.

(4) In 1. 2. q. 94. a. 1. « Hoc est primum praeceptum legis, *quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum,* et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae. » Et paulo post in respons. ad 2.m addit: « Secundum hoc sunt multa praecepta legis naturae in seipsis, quae tamen communicant *in una radice.* »

Illius tamen effati vis ac sensus ante omnia est declarandus. — *Primo* igitur bonum et malum debent *in subiecta materia* intelligi de bono et malo *naturaliter* seu *intrinsece*: agimus enim de lege *naturali*, cuius obiectum *proprium* et *immediatum* est, ut pluries iam diximus, bonum et malum intrinsecum et naturale. — Secundo, duo illius effati membra debent sumi *ad modum unius*, ita ut sensus sit, malum esse omittendum, et proinde etiam per necessariam consequentiam actiones illas bonas esse ponendas, quarum omissio est mala.

Hisce positis, sic arguimus. Ut dictum est, nomine primi praecepti legis naturae intelligitur illud, in quo includuntur et continentur speciales omnes legis naturalis prohibitiones ac iussiones. Atqui tale est effatum illud, bonum est faciendum et malum vitandum, eo, quem diximus, modo intellectum. Ergo praedictum effatum est primum legis naturalis praeceptum. Minor probatur. Et sane omnes speciales prohibitiones legis naturalis spectant actiones malas; includuntur ergo in illo, *malum vitandum*; omnes speciales iussiones legis naturalis spectant actiones ita bonas, ut earum omissio sit mala; includuntur ergo in illo, *bonum faciendum et malum vitandum*, secundum illum, quem diximus, sensum. Ergo praedictum effatum est tale, ut in eo contineantur omnes speciales legis naturalis prohibitiones et iussiones, ita ut qui bene illud intellexerit teneatque, is possit eas omnes facile ac recte ex eo deducere, sive illas, quae versantur circa Deum, sive illas, quae versantur circa proximum, sive illas, quae versantur circa ipsummet hominem: quae est communior, et magis obvia divisio specialium legis naturae praeceptorum (1). Unde merito dici potest praedictum

---

(1) Cf. Suarez, l. II. de leg. cap. 8. n. 3.

effatum seu formulam se habere in ordine rationis practicae, sicut principium contradictionis se habet in ordine rationis speculativae.

Itaque etsi legis naturae praecepta sint multa ac varia, tamen omnia communicant seu uniuntur, tamquam in una radice, in hoc uno: Fac bonum et vita malum, seu, ut in Psalmis (1) legitur: « *Declina a malo et fac bonum, et inhabita in seculum seculi.* » Quae verba sic apte exponit s. Augustinus (2): « Declina a malo et fac bonum. Noli tibi putare, sufficere si non exspolies vestitum- Non exspoliando enim vestitum, declinasti a malo, sed noli arescere et sterilis esse. Sic noli exspoliare vestitum, ut vestias nudum. Hoc est enim declinare a malo et facere bonum. Et quid inde habebo, dicturus es? Iam tib. commendavit ille, quem feneras, quid tibi dabit: vitam aeternam dabit tibi, da illi securus. Audi et id, quod sequitur: Declina a malo et fac bonum, et inhabita in secula seculorum. »

Effata autem, quae a variis auctoribus (3) proponuni tur tamquam primum legis naturalis praeceptum, evl *falsa* sunt, vel *inadaequata*, vel si vera sunt et adaequata seu universalia, minus *clara* et *simplicia* sunt, quam illud,

---

(1) Ps. XXXVI. 27.

(2) Sermo III. in Ps. XXXVI. num. 8.

(3) De his cf. Finetti, de princ. nat. et gent. l. VIII., Liberatore, Eth. cap. III. art. 7., qui alia proferunt effata aliorum auctorum; — Thomas Hobbes: « Quaerendam esse pacem, si haberi possit. aut si non possit, comparanda esse auxilia belli. » — Emmanuel Kant: « Sic age, ut lex, quam voluntati tuae praestituis, valere possit pro generali norma operandi. » — Cousin: « Ens liberum, mane liberum. » — Damiron statuit « evolutionem plenam omnium facultatum. » — Fichte pro morali statuit « omnimodam independentiam, » pro iure sociali hoc statuit principium: « Dilige te super omnia et alios homines propter te. »

quod proposuimus. Debet autem hoc, de quo quaerimus, principium, *verum* esse et maxime *adaequatum* ac *perspicuum.* Sic v. g. falsum est effatum Thomasii: « Facienda esse, quae vitam hominis reddunt maxime diuturnam et felicissimam, vitanda pariter iis opposita. » Inadaequatum est effatum Pufendorfii: « Homini, quantum in ipso est, colendam esse et servandam societatem. » Finetti ac multi inter recentiores statuunt hoc effatum: « Naturalis ordo servandus est. » Sed hoc effatum omnino redit ad illud s. Thomae, ut idem Finetti fatetur: « Ex mente s. Thomae, bonum, quod est faciendum et prosequendum, est bonum *ordinatum*: ut perinde sit dicere hoc sensu bonum esse faciendum, ac ordinem esse servandum. » Videtur autem non recedendum ab effato s. Thomae, quod cum verissimum sit et plane adaequatum, maxima insuper claritate et simplicitate praestat.

114. Scholion. Egimus de *immutabilitate*, *perspicuitate*, *unitate* legis naturalis. Ut brevitati consulamus, pauca tantum de aliis legis huius dotibus addemus, quippe quae facile ex dictis intelliguntur. — Est *vera* lex: videlicet non tantum est indicativa boni et mali, sed etiam praeceptiva boni et prohibitiva mali. — Est lex *divina:* nempe a Deo tamquam auctore immediate procedens. — Est lex *necessaria:* nimirum dependens a voluntate Dei necessaria, quae voluntas necessaria, secus ac libera, est naturaliter cognoscibilis. — Est lex *universalis:* est enim proprietas ipsam consequens naturam et consequenter dirigit atque obligat omnes quotquot humanam habent naturam cuiuscumque gentis vel nationis, aetatis vel conditionis sint, quibus omnibus saltem quoad generaliora eius praecepta, est satis cognita (1). Unde manifesto apparet

(1) Bene ait Suarez, de leg. l. 1. cap. 6. num. 18.: « Haec

hanc legem esse non humanam, sed divinam, omni homini impositam ab illo, qui auctor est hominis. — Est ab humano corde *indelebilis*. Si enim consideretur *in actu primo*, est inauferibilis, quemadmodum inauferibilis est ipsa naturalis intelligendi facultas, ad quam pertinet: unde hoc modo in pueris etiam et amentibus reperitur (1). Sin autem consideretur *in actu secundo*, seu in actuali notitia, est indelebilis, quatenus obscurari in aliquibus potest, verum saltem quoad generaliora eius praecepta ignorari invincibiliter nequit. — Est *aeterna*: non quatenus ab aeterno sit in intellectu creato, sed quatenus naturalia illa enunciabilia habent aeternam veritatem. Ad rem Suarez (2): « Licet lex naturalis dici possit aliquo modo aeterna, utique *obiective* seu *quoad esse essentiae*, nihilominus prout existit in creaturis, ex tempore incepit cum creatura. »

Restat, ut de *obligatione* ac de *sanctione* legis naturalis agamus. Quae duo ita invicem se habent, ut obligatio antecedat, sanctio subsequatur. Ideo enim a recto gubernatore sanctio determinatur, ut lex atque obligatio a subditis impleatur: ideo applicatur, seu in actum reducitur, quia ab eis lex et obligatio impleta fuit vel violata. Hinc sanctio dicitur tutela legis, munimentum obligationis, nec tam est elementum essentiale legis, quam eiusdem proprietas vel necessarium attributum.

---

lex non fertur ad unumquemque, qua talis est, Petrus v. g., sed qua homo. » Speciali itaque modo habet notam *generalitatis*.

(1) Huc facit illud s. Thomae, 1. 2. q. 94. a. 1. ad 3.: « Eo, quod habitualiter inest, quandoque aliquis uti non potest propter aliquod impedimentum, sicut homo non potest uti habitu scientiae propter somnum: et similiter puer non potest uti habitu intellectus principiorum, vel etiam lege naturali, quae ei habitualiter inest, propter defectum aetatis. »

(2) De leg. l. 1. c. 10. num. 1.

§. V. De obligatione legis naturalis.

Thesis XXXIX.

Vis obligativa, quae legi inest naturali, est agendi necessitas ratione naturaliter cognita, eaque exsurgens ex necessaria et intrinseca actionis connexione cum ultimo fine naturali.

115. Praenotiones. De obligatione legis naturalis tria potissimum inquirenda sunt: — 1.° an lex naturalis sit vere praedita vi obligativa — 2.° quid sit haec obligandi vis, quae legi naturali inest — 3.° a quo procedat tamquam a principio vel fonte.

Quod lex naturalis vere polleat obligandi vi, hoc patet ex eo, quod, ut iam probavimus, sit *vera* lex: si autem vi obligativa destitueretur, foret ad summum regula indicativa boni et mali, non tamen lex, cuius proprium est virtutem obligandi habere. Et sane hanc virtutem huic legi non deesse, id omnes intime et constanter experimur (1). Itaque duo tantum restant inquirenda, videlicet *quid sit* et *undenam sit* vis haec obligativa, ob quam prima haec naturalis directio a simplici statu regulae transit ad ulteriorem statum legis.

Priorem quaestionem hac in thesi pertractabimus, de essentia nimirum obligationis (2). Ac primo quidem ostendemus, quid sit obligatio quaevis *in genere*, tum vero quid *in specie* sit obligatio legis huius naturalis.

---

(1) Cf. num. 101. argum. primo loco positum.

(2) Cf. Taparelli, *Saggio di diritto nat.* dissertaz. I. c. IV. n. 93. sqq.: Tongiorgi, Eth. n. 200. sqq., qui ex Taparelli notionem hanc clare exhibet.

116. Declaratio. I. Obligatio (ut ipsum etymon, *a ligando*, clare innuit) est quoddam veluti vinculum voluntati humanae, quippe quae ad bonum malumque est libera, iniectum. Hoc autem vinculum vel est *coactio* vel *necessitas agendi differens a coactione*. Àtqui non est *coactio*: siquidem haec repugnat voluntati (1). Ergo est *quaedam necessitas agendi a coactione differens*, quae exprimitur iis vocibus, *debeo*, *teneor*, vel iis absolutis formulis, *hoc mihi est faciendum*, *ab hoc est abstinendum*. Iamvero quum hac unica nota conceptus seu definitio obligationis non plene absolvatur, inquiramus ulterius, cuiusmodi sit haec agendi necessitas a coactione differens, quae obligationem constituit.

Necessitas agendi a coactione differens potest esse duplex, vel *subiectiva* vel *obiectiva*. Est subiectiva, quando immediate inhaeret actionis principio et ipsum determinat physice eo pacto, quo bruta necessitantur physice ad certos actus, quos spontanee ponunt ac naturaliter. Est obiectiva, quando manet et elucet in rationis cognitione et voluntatem non movet ut causa physica, sed dumtaxat ut causa moralis. Atqui obligatio non est agendi necessitas *subiectiva*. Etenim tunc voluntas ne physice quidem posset illam transgredi, aliter agendo: atqui et reapse transgredimur, et quando eam non violamus, intime tamen sentimus voluntatem nostram retinere physicam potestatem eam transgrediendi. Ergo est agendi necessitas *obiectiva*, seu per rationem cognita, quae solet *moralis* appellari, utpote movens ad modum causae moralis (2). At rursus non quaecumque agendi necessitas obiectiva, seu per rationem cognita constituit obligationem. Hinc

---

(1) Cf. num. 51. pag. 159.

(2) Vide num. 41. pag. 134.: vide etiam pag. 150. adnot. 1.ᵐ

ulterius adhuc inquirendum, in quanam agendi necessitate obiectiva consistat obligatio. Methodo, ut vides, *divisiva* ad definitionem obligationis inveniendam utimur.

Ratio duplicem cognoscere potest necessitatem agendi, aliam *hypotheticam*, aliam *absolutam.* Hypothetica est illa, quae dependet ab aliqua libera volitione, et a mea ipsa voluntate mihi imponitur, ut est *v.* g. necessitas adeundi scholas, *si velim* doctoris lauream adipisci, vel necessitas conscendendi navim, *si velim* in Angliam transiicere, vel domo exeundi, *si velim* templum invisere: absoluta est illa, quae a libera voluntatis humanae electione est independens. Atqui obligatio non est agendi necessitas *hypothetica:* siquidem voluntas illi subest, etsi sit ei molesta, illam patitur, etiamsi nolit. Ergo est *absoluta.* Haec autem iam est completa obligationis definitio: obligatio igitur est agendi necessitas obiectiva et absoluta. Illud tantummodo est adhuc declarandum, quaenam conditiones requirantur et sufficiant, ut haec absoluta agendi necessitas a ratione cognoscatur.

Ut absoluta agendi necessitas a ratione cognoscatur, duo haec requiruntur et sufficiunt: — α) ut mens cognoscat agi de fine absolute necessario, quem scilicet voluntas non potest non velle — β) utque insuper mens cognoscat agi de actione necessario nexu coniuncta cum tali fine. Si mens vel non videat agi de fine absolute necessario, vel etsi de tali fine agatur, non tamen videat actionem nexu necessario coniunctam esse cum illo fine, vinculum seu necessitas voluntatem adstringens ad actionem ponendam, vel nulla erit, vel certe non erit absoluta, sed hypothetica. Atqui finis absolute necessarius, quem voluntas non potest non velle, non est nisi finis simpliciter ultimus: siquidem eoipso, quod finis hic est finis simpliciter ultimus, iam alii fines sunt propter ipsum

eligendi, ipse vero non est electioni subiiciendus, ipseque est proprium et adaequatum voluntatis obiectum (1).

Ergo obligatio est — agendi necessitas — ratione cognita — exurgens ex necessaria actionis cum ultimo fine connexione, i. e. ex tali actionis (nomine *actionis* comprehendendo etiam *omissionem*) cum ultimo fine connexione, ut actio illa sit modus necessarius tendendi in praedictum finem, qui modus si non adhibeatur, iam homo sit aversus a fine suo ultimo et consequenter inordinatus.

II. Sed obligatio legis naturalis est vera obligatio. Ergo (si definitionem pro subiecta materia applicemus) obligatio legis *naturalis* est agendi necessitas, ratione *naturaliter* cognita, exurgens ex necessaria et *intrinseca* actionis connexione cum ultimo fine *naturali*. Sic magis in particulari definitur obligatio legis huius naturalis, de qua speciatim tractamus, propria. Potissimum vero vox

---

(1) Ut explicat Taparelli, loc. cit., « per formar quel giudizio, *il bene dee farsi*, conviene che la mente ravvisi una *necessità finale*, ossia *necessaria connessione di mezzo con fine*, tale cioè che senza il tal mezzo non possa ottenersi quel fine. Ma basterà questa connessione? Se il bene stesso non è necessario, la mente sarà astretta a dire, *si dee?* Per acquistare scienza, è necessario lo studio; sì, ma la scienza è ella necessaria? e se la scienza non è necessaria, qual dovere di studio ne sorge? un dovere *ipotetico* e nulla più. Il dovere morale dee dunque nascere da un *fine necessario*, se dee essere dovere *assoluto*, in tesi, non in ipotesi; dee nascere da un fine, a cui ognuno tenda per una vera necessità di natura. Or qual è questo fine, se non quello in cui trovasi la vera, immutabile, propria felicità dell'uomo ragionevole?.... Il dovere morale ossia obbligazione potrà dunque definirsi *un dovere secondo ragione risultante da finale necessità, cioè da necessaria connessione di mezzi con fine necessario.* » Quam definitionem iuverit confirmare et illustrare verbis s. Thomae, 1. 2. q. 99. a. 1.: « Praeceptum cum sit *obligatorium*, est de aliquo, *quod fieri debet*. Quod autem aliquid *debet* fieri, hoc provenit *ex necessitate alicuius finis.* »

illa *intrinseca* animadvertatur, cuius vocis haec est vis ac potestas, actionem ob moralem qualitatem ei essentialiter inhaerentem habere in se exigentiam, ut cum ultimo fine connectatur, et hinc cum eo reapse connecti a sapiente ordinatore per actum voluntatis, non liberum, sed necessarium. Huiusmodi enim actiones intrinsece bonae vel malae sunt proprium legis naturalis obiectum atque specialis eius materia, ut saepius dictum est.

117. Scholion. Quaeres, curnam, posito quod mens duo illa (i. e. agi de fine absolute ultimo et de actione cum eo coniuncta necessario nexu) percipiat, non inde tamen voluntas evadat physice necessitata ad actionem ponendam? Huic quaestioni sic respondeo. Quando cognitio circa Deum finem ultimum et circa illa, quae cum praedicto fine connectuntur necessario, sit *perfecta*, ut contingit in Beatis, qui Deum intuitive vident; tunc obligatio inde exsurgens est huiusmodi, ut sub ea voluntas humana iam non sit *physice* libera. In praesenti tamen vita cognitio nostra circa Deum et illa, quibus ad Deum ordinamur, non est perfecta, sed valde imperfecta; hinc fit, ut moralis quidem obligatio inde exsurgat, sed talis, ut sub ea humana voluntas maneat *physice* libera et moraliter tantum ligata (1).

Thesis XL.

Vis obligativa, quae legi naturali inest, procedit ab ordinatione divini intellectus divinaeque voluntatis, tamquam ab immediato principio.

118. Praenotiones. Vidimus legi naturali vere inesse vim obligativam, et divisiva methodo ad vis huius definitionem inveniendam utentes deteximus, quidnam ea

(1) Cf. super. num. 42. pag. 131.

vis sit: est necessitas obiectiva et absoluta exsurgens ex necessaria actionis cum fine ultimo connexione. Restat nunc inquirendum, undenam ea fluat ac procedat, seu quodnam sit eius fons et principium.

Qua in re triplex potissimum est sententia. — Alii statuunt, eam fluere immediate ab ordinatione divini intellectus divinaeque voluntatis: haec est sententia, quam amplectimur, cuiusque veritatem hac in thesi assumimus vindicandam. — Alii tenent, eam primo procedere ab ordinatione ipsius humanae rationis: haec est sententia Rationalistarum. — Affirmant alii, eam primo derivare ab ipsa natura rationali, cui actiones aliquae intrinsecam habent convenientiam, aliae vero intrinsecam disconvenientiam: haec est sententia Vasquesii aliorumque.

119. Demonstratio. Quemadmodum in thesi praecedente primo quidem investigavimus, quid in genere sit obligatio quaevis legi cuilibet inhaerens, deinde vero conceptum generalem quaestioni speciali applicantes definivimus, quid in specie sit obligatio legis naturalis propria; ita hac in thesi primo quidem inquiremus, quodnam sit primum obligationis cuiusvis principium, quo invento, obvium erit determinare, quodnam in particulari sit principium obligationis legis naturalis. Hinc duas in partes demonstratio dispescitur, generalem alteram, alteram specialem.

I. Obligatio quaevis, ut iam pluries dictum est, exsurgit ex necessaria actionis cum ultimo fine connexione. Iamvero etsi sint actiones, quae *exigunt* connecti cum ultimo fine (tales sunt actiones de se bonae et de se malae), nulla tamen est actio, quae *de se* sit cum ultimo fine reapse connexa, sed actualis haec cum ultimo fine coniunctio, ex eaque exsurgens obligatio, pendet ab activa ordinatione intellectus et voluntatis entis alicuius, quod potestatem habens coniungendi actiones cum ultimo fine,

hanc exercet potestatem et actionem cum ultimo fine de facto connectit. Illiusmodi igitur entis ordinatio erit principium *aliquod* obligationis.

Dico *aliquod* obligationis principium, i. e. vel principium *primum* vel principium *secundarium* seu derivatum, prout ens, a cuius intellectu ac voluntate ordinatio proficiscitur, habet in se et *ex se* potestatem connectendi actiones cum fine, vel eam non habet *ex se*, sed tantummodo habet *ab alio* acceptam atque participatam.

Itaque quaestio de primo obligationis principio huc redit: Quodnam sit ens illud, quod *ex se* habet potestatem praestituendi finem homini, necnon potestatem connectendi actiones eius cum fine, seu quod idem est, determinandi modum necessarium tendendi in praestitutum finem. Atqui dico, tale ens non esse nisi ipsum Deum. Etenim potestas praestituendi finem rei alicui ac determinandi in specie modum tendendi in praestitutum finem (seu potestas disponendi de re), non pertinet *ex se* ac *nativo iure*, nisi ad illum, qui est auctor ac causa et consequenter dominus ipsius rei (1). Atqui Deus solus est auctor atque prima causa hominis. Ergo praedicta potestas *ex se* ac *nativo iure* non pertinet nisi ad Deum.

Itaque ordinatio divini intellectus divinaeque voluntatis est primum principium omnis moralis obligationis. — Haec autem ordinatio divini intellectus et divinae voluntatis est ipsa lex aeterna. Ergo lex aeterna est primus fons primaque origo omnis obligationis, primum cuiuscumque legis principium.

II. Sed obligatio legis naturalis est vera obligatio. Ergo et ipsa suum primum principium habet in ordinatione divini intellectus divinaeque voluntatis. Hoc tan-

---

(1) Cf. Liberatore, Eth. n. 101.

tummodo habet proprium atque speciale obligatio legis naturalis, quod *proxime et immediate* procedit a Deo, *ut ordinatore ipsius naturae humanae.*

Dixi, *proxime et immediate*, ut sic distinguam obligationem legis huius propriam ab obligatione legum humanarum, quae a Deo procedunt *remote* et *mediate*. Dixi, *a Deo ut ordinatore ipsius naturae humanae*, ut sic distinguam obligationem legis huius propriam ab obligatione legis positivae divinae, quae immediate quidem procedit a Deo, sed ab ipso tamquam institutore ordinis altioris perficientis et elevantis naturam.

120. Scholion. Quae omnia ut clarius intelligantur, duo advertas.

α) Non negamus esse principes humanos, qui potestatem in semetipsis habent nectendi nexu necessario actiones cum fine ultimo, et consequenter inferendi necessitatem moralem seu imponendi obligationem. Sed negamus eos hanc potestatem habere *ex se* ac *nativo iure*: habent enim *per participationem ab alio* i. e. ab Auctore hominis. Cum non habeant *ex se*, non sunt *fons* seu principium obligationis: cum tamen habeant *in se*, quamvis *ab alio*, sunt, ut sic dicam, *canales* obligationis, quam illius nomine et accepta ab illo auctoritate inducunt.

β) In supremo hominis ordinatore Deo tria sunt distinguenda, *titulus* vi cuius est in Deo ius obligandi hominem, ipsum hoc *ius*, et huius iuris *exercitium*. Iamvero *titulus* est absolutum in hominem dominium, quod Deo competit eo quod est auctor et causa ipsius hominis: *ius* est potestas inde exsurgens disponendi de homine, ac proinde praestituendi homini finem et determinandi modum tendendi in finem: *exercitium* huius iuris est ipsa praestitutio finis ipsaque determinatio modi tendendi in finem, paucis, ipsa actualis ordinatio divini intellectus divinaeque voluntatis. — Iamvero titulo illi illique iuri respon-

det ex parte hominis obligatio obediendi Deo, si quid Deus praecipiat, ponendi vel omittendi aliquas actiones, si quas ponendas vel omittendas Deus praescribat: quae obligatio dici potest obligatio *in genere* et *in actu primo*. At obligatio *in specie* et *in actu secundo* (hanc autem maxime spectamus) respondet exercitio divini iuris, seu actuali ordinationi divinae, ab eaque pendet et procedit, ut in theseos enunciatione expresse affirmamus.

Thesis XLI.

Vis obligativa, quae legi inest naturali, nequit procedere ab ordinatione humanae rationis, quae sit, ut Rationalistae contendunt, legislatrix ipsius voluntatis.

121. Praenotiones. Quod passiva illa obligatio ponendi actiones quasdam ex se bonas vel omittendi alias ex se malas, quam ex naturali lege in cordibus nostris insita experimur, procedat ab activa ordinatione mentis seu rationis alicuius, tamquam a suo fonte vel principio, hoc est satis manifestum. Verum quaenam est haec mens seu ratio, a cuius dictamine passiva illa legis naturalis obligatio dimanat? Est, ut in thesi praecedente ostendimus, ratio aeterna Dei, cuius ratio humana non est nisi mera manifestatio.

Aliud omnino quaestioni illi reponunt Rationalistae (1): est, aiunt, ipsa uniuscuiusque hominis ratio,

(1) Rationalistae ducem sequuntur Kant, cuius en paucis doctrina, qualem ipse exponit in operibus *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, et *Kritik der praktischen Vernunft* — Legem moralem, quam nos legem Dei naturalem dicimus, *ex rationis practicae dictamine mere formali et universali* tamquam ex unico fonte et adaequato principio repetendam esse docet. *Rationem practicam* eatenus *puram*

quae ex se et independenter prorsus ab altiore principio potestatem habet morale vinculum iniiciendi humanae voluntati, et hanc potestatem exercens evadit vera legislatrix voluntatis, quam per sua dictamina obligat ad ponendas actiones ex se bonas et omittendas alias ex se malas.

Quod si a Rationalistis quaeras, quid igitur de ratione divina sentiendum, alii quidem (iis sepositis, qui vel Athei sunt, vel Pantheistae Deum a mundo distinctum negantes) respondent, divinam rationem nullo prorsus pacto habere in se potestatem ligandi humanam voluntatem, et hac responsione creaturam reddunt independentem a suo Creatore, et omnem legem divinam naturalem positivamque reiiciunt; alii vero reponunt rationem divinam habere *in se* praedictam potestatem, non tamen illam habere *ex se*, sed mutuari *a ratione humana*, a qua scilicet eam obligativam potestatem haurit, et hac responsione Creatorem constituunt dependentem a creatura sua, legis divinae conceptum pervertunt, atque divinam legem supernaturalem e medio tollunt. Etenim si Deus

---

seu *mere formalem* dicit, quod ab omni respectu ad materiam (gegenstand) i. e. ad finem sibi extrinsecum, et cui insit aliquod interesse distinctum ab ipso formali interesse ipsius rationis, penitus eximatur. Eamdem *nomotheticam* seu *autonomicam* appellat, eiusque dignitatem in eo constituit, ut nulla alia lege teneatur, nisi quam ipsa sibi imposuerit. Hanc vero legem eoipso, quod a ratione procedat, absoluta veneratione dignam esse pronuntiat. Absolutam autem *formam*, qua haec lex a ratione practica fertur, vocat *Imperativum categoricum* vel etiam imperativum morale (moralischer Imperativ): hoc opponit imperativo hypothetico, quod supposito aliquo fine (absicht) necessitatem medii, adeoque conditionatam, designat, dum illud finem ipsum rationi intrinsecum denotat absolute necessarium, i. e. necessario intendendum unice propter se. (Vide Meyer, institut. iuris nat. pars 1. num. 253. pag. 206. sqq.) Huic theoriae adeo obscurae plura addunt Rationalistae, quae Kant expresse non docet.

ab humana ipsa ratione in se derivat vim obligandi, quonam pacto poterit eam obligare ad amplectendas firmiter veritates, quae humanae rationis captum excedunt? Hinc nulla est possibilis lex divina supernaturalis, omnis destruitur ordo superrationalis (1).

122. Demonstratio. I. Spectemus *primo* ea, quae de *ratione divina* sentiunt Rationalistae. — Ut modo dicebamus, Rationalistae vel ab eius ordinatione creaturam reddunt independentem, vel eius ordinationem reddunt dependentem ab ordinatione humanae rationis, a qua vim mutuatur obligativam. Verum haec repugnant omnimodae creaturarum a Deo, tamquam prima omnium causa, dependentiae, et absolutae Dei a creaturis independentiae. Has veritates non est huius loci ostendere, sicut ne veritates quidem existentiae Dei, eiusdemque ab hac rerum universitate distincti: eae enim demonstrantur in Theologia naturali invicteque vindicantur.

II. Spectemus *secundo* ea, quae de uniuscuiusque hominis ratione statuunt Rationalistae. — Aiunt in unoquoque homine rationem habere *ex se* ac nullo prorsus Dei respectu habito potestatem obligandi voluntatem: hanc itaque potestatem exercendo, prohibere actiones ex se malas, alias ex se bonas praecipere: unde concludunt rationem esse in quovis homine effectricem legis naturalis, quae lex iam non est divina, sed mere humana. Ut huius theoriae fundamentum evertamus, ostendemus uniuscuiusque hominis rationem non habere ex se potestatem ligandi voluntatem.

1.º) Ille solus habet *ex se* vim obligandi, qui *ex se*

---

(1) Huc spectant plures Syllabi propositiones, praesertim vero 3.ª: « Humana ratio, nullo prorsus Dei respectu habito, unicus est veri et falsi, boni et mali arbiter, *sibi ipsi est lex*, et naturalibus suis viribus ad hominum ac populorum bonum curandum sufficit. »

habet potestatem praestituendi finem homini et connectendi nexu necessario actiones hominis cum fine praestituto (1). Atqui ratio humana non habet ex se talem potestatem. Ergo ratio humana non habet ex se vim obligandi. Minor probatur. Ille solus ex se habet talem potestatem, qui est auctor et consequenter supremus ordinator naturae humanae. Atqui ratio humana non est auctrix nec proinde suprema ordinatrix naturae humanae, sed est pars naturae humanae a Deo conditae atque idcirco est subiecta ordinationi sui Creatoris Dei. Ergo ratio humana ex se non habet potestatem praestituendi homini finem ultimum et connectendi nexu necessario actiones eius cum ultimo fine.

2.°) Eatenus ratio humana in unoquoque homine *ex se* haberet vim obligandi voluntatem, quatenus eius iudicia seu dictamina possent *ex seipsis* constituere legem voluntati. Atqui hoc esse nequit. Minor probatur. Nulla lex existit sine actu voluntatis (2). Atqui iudicia seu dictamina rationis ex se non continent actum voluntatis. Ergo non possunt ex se constituere legem voluntati.

3.°) Si ratio humana in unoquoque homine *ex se* haberet vim obligandi voluntatem, posset ex se esse legislatrix voluntatis. Àtqui hoc repugnat. Ergo ex se non habet vim obligandi voluntatem. Minor probatur. Ut iam paulo superius diximus, repugnat unam eamdemque humanam naturam esse sibi superiorem ac subditam: siquidem haec sunt duo relativa, et proinde in uno eodemque subiecto respectu eiusdem esse nequeunt. Simili pacto nemo relate ad seipsum potest esse magister et discipulus, pater et filius etc. Atqui si ratio esset legislatrix voluntatis, una eademque natura humana esset sibi superior

---

(1) Cf. th. XXXIX. et XL.

(2) Cf. th. XVIII. n. 90. punctum 2.m

ac subdita: siquidem in idea legislatoris obligantis includitur notio superioris, et in idea eius, cui lex fertur, notio subditi. Ergo repugnat humanam rationem ex se esse legislatricem voluntatis (1).

123. Scholion. Multa obiiciunt Rationalistae: praecipua perpendemus.

I. Humana ratio intimat naturalem legem imperativo modo «*bonum age*, *malum devita*», fac actiones ex se bonas atque actiones ex se malas omitte. Ergo *efficit* ipsam obligationem legis naturalis. — *Dist. antec.* .... tamquam *praeco* aeternam legem Principis Dei promulgans et applicans *conc.*, tamquam effectrix legis naturalis, seu ipsius legislatrix et quidem suprema atque independens ab ipso Deo, immo talis, ut ex ea ipse Deus vim nos obligandi accipiat, ut volunt Rationalistae *nego*. *Dist. cons.* Ergo *cognoscit* obligationem legis naturalis, aliunde provenientem, et hanc cognitam proclamat voluntati *conc.*, ipsam *efficit nego*. Ratio humana, si de naturali lege sermo sit, dici nequit vere ac proprie legislatrix, sed se habet solum ut *praeco*, qui aeternam Principis Dei legem promulgat, vel ut *liber* seu *codex*, in quo lex naturalis continetur veluti scripta manu Auctoris naturae. Aliis verbis ratio humana est quidem *principium cognitionis* quemadmodum intrinsecae moralitatis, ita etiam legis naturalis (2), non vero *principium obligationis* legis naturalis.

---

(1) Cf. num. 101. pag. 265. Vide in adnot. 2.ª praeclarum loc. ex Suaresio: alium locum vide in pag. 269.

(2) Cf. Th. XXXVII. pag. 313. Cf. Liberatore, Eth. n. 91., Tongiorgi, Eth. n. 177. Nonnulli inter Rationalistas abutuntur illo loco Apostoli, Rom. II. 14. 15., quem superius, cf. n. 101., attulimus. Sed ibi s. Apostolus non sane insinuat duos legislatores, multo vero minus duo obligationis naturalis principia, sed loquitur de *duplici codice legis*, hinc ponendo ipsum cor hominis, inde vero tabulas Mosaicas.

II. Urgent. Humana ratio intimat, « *fac bonum et vita malum* », quin de Deo cogitet. Ergo non intimat *simpliciter ut praeco* legis naturalis. — *Dist. ant.* .... quin cogitet de Deo *explicite conc.* vel *trans.*, quin saltem *implicite* cogitet de Deo sub conceptu entis superioris cuicumque homini, aliqua praecipientis, alia prohibentis *nego*. Etsi mens *quandoque* in illiusmodi pronuntiandis dictaminibus non cogitet *explicite* de Deo, semper tamen cogitat saltem *implicite*. Semper enim in illis iudiciis involvitur conceptus alicuius occultae potestatis superioris cuicumque homini, quae nobis imperat, et cuius, si contra facimus, auctoritatem contemnimus et iram incurrimus, quae potestas obiective inspecta et in se non est nisi Deus (1). Ergo mens quando ea efformat iudicia semper cogitat saltem implicite de Deo sub conceptu superioris praecipientis et prohibentis.

III. Instant. Dictamen rationis practicae saepe in operando non aperit agenti nisi intrinsecam moralitatem actionis. Ergo non semper ratio practica in suis iudiciis cogitat de Deo saltem implicite. — Respondeo 1.°) Si ratio humana solam indicaret intrinsecam actionis moralitatem, i. e. solam exigentiam quarumdam actionum ut connectantur cum ultimo fine, nullam induceret proprie dictam obligationem : haec enim absque actuali connexione earum actionum cum ultimo fine non intelligitur, ut ex tradita obligationis definitione constat. Itaque solum quamdam ostenderet decentiam, quam tamen decentiam ratio practica non *efficeret*, sed *cognosceret*. — Verum 2.°) etsi nos in schola, ut fecimus, theoretice et per abstractionem mentis possimus considerare seorsim moralitatem illam, quam diximus intrinsecam et fundamentalem ; tamen in

---

(1) Cf. Liberatore, Eth. n. 91.

praxi dictamen, quod ostendit aliquam actionem, ut de se bonam et necessariam ad finem, vel ut malam intrinsece, ac proinde connectendam cum fine, simul etiam agenti proclamat actionem illam esse reapse coniunctam cum fine a sapientissimo ordinatore, et consequenter licitam et praeceptam vel illicitam et prohibitam, seu ponendam vel omittendam. Ad rem Liberatore (1): « Dictamen rationis solam moralitatem actionum nobis aperiens, etsi abstractione mentis, ut fecimus, considerari seorsum possit, tamen realiter et in se dari revera non potest. Prout enim actu in nobis gignitur, numquam dissociatur ab imperio, quo bonum ad finem necessarium prosequi, malum aufugere iubemur. Dictamen autem rationis hoc imperio affectum legem constituit, cuius praevaricatio confuse saltem apprehenditur ut offensa Dei; siquidem iudicium, quod aliquid iubet ac vetat, hoc ipso implicitam notionem habet superioris cuiusdam naturae, cuius, si contra facimus, auctoritatem contemnimus. » Inde autem illud confirmatur, de quo iam diximus (2), fieri non posse ut ille, qui ad eum rationis usum pervenit, ut intrinsecam moralitatem iam discernat, invincibiliter ignoret, saltem ad longum tempus, existentiam Dei sub hoc vulgari conceptu entis homine superioris severe prohibentis illa, quae ex se mala sunt, quae autem sunt ex se bona praecipientis ac vindicantis.

Hinc patet, quomodo responderi debeat quaestioni huic: quid dicendum de eo, qui v. g. parricidium patraret, advertendo quidem actionem esse de se disconvenientem naturae rationali, non tamen advertendo eam esse contrariam legi naturali Dei, de quo eiusque lege non cogitat. Quae quaestio redit ad quaestionem *de possibilitate peccati*

---

(1) Loc. nuper. cit.

(2) Vide num. 111. pag. 311.

pure philosophici, quo natura quidem rationalis laederetur, nec tamen agens offensam Dei incurreret. Ex dictis scilicet est respondendum, *negando omnino suppositum*. Peccatum itaque, quod vocant pure philosophicum, non est possibile.

IV. Obiiciunt contra tertium argumentum. Homo potest seipsum obligare per votum, pactum, iusiurandum.— *Dist.* .... directe *nego*, indirecte *conc.* Homo *directe* se obligaret, si sua sola voluntate sibi imponeret obligationem: *indirecte* se obligat, quando ponit actus, ob quos lege naturali vel positiva obligatur ad aliquid agendum vel omittendum. Id contingit, cum vota nuncupamus, cum pactum inimus, quibus ut stemus, lex naturae imperat. Simili modo et eadem de causa, si pecuniam mutuam accipimus, nos ipsos indirecte obligamus ad eam reddendam creditori.

Thesis XLII.

A sententia Rationalistarum maxime differt aliquorum opinio Scholasticorum, qui antecedenter ad ordinationem divinae sapientiae divinaeque voluntatis admittunt naturalem aliquam obligationem ortam, tamquam ex principio, ex intrinseca actionum quarumdam convenientia vel disconvenientia cum ordine naturali. Haec tamen ipsa opinio non est admittenda.

124. Praenotiones. En opinio quorumdam Scholasticorum. Antecedenter ad ordinationem divini intellectus divinaeque voluntatis, datur *aliqua* naturalis obligatio, exsurgens proxime ex intrinseca convenientia vel disconvenientia actionis cum ordine naturali seu cum natura rationali, remote vero ex natura divina (1). Huiusmodi

(1) Sicut de ceteris possibilibus statuitur in Metaphysica.

obligationem divina voluntas approbat ac vult (id, quod per ipsum naturale lumen rationis ab homine cognoscitur), et sic novam et veram inducit obligationem, ita ut si antecedens illa obligatio non daretur, ex divina tamen voluntate exsurgeret vera obligatio ponendi vel omittendi illas actiones. Iamvero de hac sententia duo statuimus: — toto caelo differt a theoria Rationalistarum — non est tamen admittenda.

125. Demonstratio. I. Quantum haec sententia differat a theoria Rationalistarum, aperte patet ex duplici potissimum capite. — α) Nullo modo admittitur humanam rationem habere *ex se* vim obligativam. Non est sane ratio humana, quae rebus affingit illam intrinsecam convenientiam vel disconvenientiam, ex qua obligatio *aliqua* dicitur exsurgere; sed res ipsae hanc convenientiam vel disconvenientiam obiiciunt rationi cognoscendam. Itaque ratio semper manet principium *cognoscendae*, non *gignendae* obligationis. — β) Nullo modo negatur divinam voluntatem habere *ex se* vim obligandi: praesertim vero non negatur Deo ius absolutum obligandi creaturam rationalem, quomodocumque voluerit, illi etiam praescribendo ea, quae sunt supra naturalis rationis captum.

II. Nihilominus haec aliquorum Scholasticorum sententia (1) non est, ut nobis videtur, admittenda.

Fundamentum enim, quo praecipue innititur, est infirmum. « Quaedam, ait Vasquesius (2), ita ex se mala et peccata sunt, ut ex nulla voluntate etiam Dei, eorum prohibitio pendeat .... immo ita sunt ex se mala, ut eorum malitia praecedat secundum rationem omne iudicium

---

(1) Hanc sententiam tuetur Gabr. Vasquez. Vide in 1. 2. disp. 58, 90, 96, 97, et alibi.

(2) In 1. 2. q. 150. c. 3.

divini intellectus, h. e. non ideo sunt mala, quia mala iudicantur a Deo, quin potius ideo talia iudicantur a Deo, quia ex se talia sunt. Ex quo illud efficitur, ut ante omnem Dei voluntatem et imperium, immo etiam ante omne iudicium, aliqua ex se sint bona opera vel mala. » Hoc praestituto principio, ita arguunt (1). Illiusmodi opera sunt mala antecedenter ad ordinationem divinae sapientiae et voluntatis. Atqui non sunt mala antecedenter ad legem naturalem eiusque obligationem. Ergo lex naturalis eiusque obligatio aliquo modo antecedunt ordinationem divinae sapientiae et voluntatis. Atqui antecedenter ad ordinationem hanc, non potest aliud assignari, quam essentia ipsa ac natura rationalis. Ergo haec natura est lex naturalis, atque ex ea naturalis aliqua obligatio profluit.

Iamvero haec duo animadvertantur. — α) In primis recolatur distinctio, de qua superius diximus (2), inter malitiam *formalem*, et malitiam *fundamentalem*, seu fundamentum malitiae. — β) Distinguatur inter id, quod est *motivum* legis et *fundamentum* obligationis, atque ipsam

---

(1) En ipsa Vasquesii verba, ibid.: « Omne bonum vel malum per ordinem ad regulam aliquam dicitur bonum vel malum. Atqui ante omnem voluntatem et imperium, imo etiam ante omne iudicium aliqua ex se sunt bona opera vel mala. Ergo ante omne imperium, ante omnem voluntatem, immo ante omne iudicium est regula quaedam harum actionum. Haec autem non potest alia esse, quam ipsamet natura rationalis ex se non implicans contradictionem, cui tamquam regulae et iuri naturali bonae actiones conveniunt et aequantur, malae autem dissonant et inaequales sunt: quamobrem illae bonae, hae autem malae dicendae sunt. » Ibidem haec habet: « Lex naturalis in creatura rationali est ipsamet natura, quatenus rationalis, quia haec est prima regula boni et mali. » Et rursus: « Lex naturalis, si pro prima regula naturali actionum creaturae rationalis capiatur, sive in Deo, sive in ipsa creatura rationali, non est imperium, nec iudicium rationis, nec voluntas, sed quid prius. »

(2) Vide sup. n. 106. pag. 293.

legem ipsamque obligationem *formaliter* inspectam. E. g. « indigentia pauperis, ut Suaresius (1) ait, et facultas dantis est fundamentum honestatis vel obligationis actus eleemosynae, et tamen nemo dicit necessitatem pauperis esse legem eleemosynae. Simile est, quod de temperantia tradit D. Thomas (2), necessitatem corporis esse regulam temperantiae; nemo tamen dicet esse legem, sed esse fundamentum legis.» Item necessitas seu periculum civitatis est motivum legis civilis, quae tributum imponit vel militiam praecipit, non est tamen ipsa lex, itemque est ratio et fundamentum obligationis, non est tamen ipsa obligatio tributum solvendi aut nomen dandi militiae. Itaque natura rationalis, et intrinseca convenientia vel disconventia, quam actiones quaedam relate ad illam habent, est motivum legis et fundamentum obligationis. Hoc sane est, quod argumentum Vasquesii probat clarissime. Sed argumenti vitium est in hoc, quod concludatur naturam rationalem esse ipsam legem ipsamque obligationem. Hoc non sequitur, « nisi velimus valde aequivoce et metaphorice nomine legis uti, quod evertit totam disputationem. Nam supponimus cum communi sententia non solum Doctorum, sed etiam canonum et legum, ius naturale esse verum ius et legem naturalem esse veram legem » (3).

126. Scholion. Itaque, ut concludamus, duo haec rite teneantur.

I. Moralis obligatio non concipitur antecedenter ad praestitutionem finis ultimi humanarum actionum, harumque cum illo connexionis seu ad illum ordinationis. Atqui antecedenter ad ordinationem divinae sapientiae

---

(1) Ita Suarez, de leg. l. II. cap. 5. n. 6. Leg. totum caput.

(2) In 2. 2. q. 141. a. 6.

(3) Ita Suarez ib. num. 5. Vide etiam difficultates apud Tongiorgi, Eth. n. 213. sqq. Vide Gury-Ballerini, de leg. p. II. c. 1.

ac voluntatis non concipitur praestitutio finis ultimi humanarum actionum, neque harum ad illum ordinatio. Ergo moralis obligatio non concipitur antecedenter ad ordinationem divinae sapientiae ac voluntatis.

II. Nihilominus concipitur fundamentum obligationis. Nam antecedenter ad ordinationem divinae sapientiae ac bonitatis concipitur ratio summi Boni, et intrinseca actionum moralitas. Atqui ratio summi Boni est fundamentum, cur Deus possit et debeat esse finis ultimus: intrinseca illa moralitas est fundamentum seu ratio, cur hae actiones potius, quae illae sint cum fine ultimo connectendae. Ergo antecedenter ad ordinationem divinae sapientiae ac voluntatis concipitur fundamentum obligationis. — Restat igitur legem naturalem esse, « iudicium intellectus de voluntate Dei ut supremi naturae gubernatoris, mala vetantis ac bona praecipientis. » Ita Ballerini, l. c.

§ VI. De sanctione legis naturalis.

Thesis XLIII.

In confesso est, Deum naturalem legem perfecta sanctione communivisse.

127. Praenotiones. Ut iam diximus, sanctio supponit obligationem atque ad eam se habet tamquam aliquid consequens ad suum antecedens. Ideo enim sanctio a recto legislatore determinatur seu praestituitur, ut lex servetur et obligatio impleatur: ideo in actum reducitur seu applicatur subditis, quia ab eis lex et obligatio fuit impleta vel violata. Hinc, ut diximus, sanctio iure meritoque vocatur tutela legis, munimentum obligationis, nec tam est elementum essentiale legis, quam eiusdem proprietas vel

necessarium attributum (1). Quae ut melius intelligantur, duo praenotabimus, *quid sit* et *quotuplex sit* sanctio.

Quemadmodum omnis lex atque obligatio, ita etiam *sanctio* debet sub duplici respectu considerari, *active* nimirum et *passive*. Si *active* spectetur, est decretum legislatoris, per quod is determinat bonum seu praemium obtinendum ab illis, qui legem custodiant, malumque seu poenam luendam ab illis, qui legem violent. Sin autem spectetur *passive*, est ipsum hoc bonum vel malum, quod legislator pollicetur vel minitatur pro legis observatione vel violatione.

Porro sanctio sive active sive passive considerata duplex est, nempe *perfecta* vel *imperfecta*. Est *perfecta*, quando ei competunt duae hae notae, videlicet ut sit *iusta*, ut sit *sufficiens: iusta* i. e. convenienti proportione respondens merito bonae actionis vel malae actionis demerito, *sufficiens* i. e. ex se apta ad humanam voluntatem in officio ac legis custodia retinendam. Si qua ex hisce duabus notis desit, sanctio erit vel nulla vel imperfecta.

128. Demonstratio. Deum naturalem legem perfecta sanctione communivisse, probatur ex infinitis Dei legislatoris attributis, praesertim vero ex infinita eius sapientia, iustitia, sanctitate ac maiestate.

I. Ex infinita Dei sapientia ac iustitia. — Omnis iudex, omnis superior, si sapiens sit et iustus, subditos, qui boni sunt et leges custodiunt, laudibus ac praemiis congruis cumulat, subditos autem, qui mali sunt ac leges violant, vituperiis afficit ac congruis poenis : qui aliter se gerat, is reprehenditur tamquam iudex vel superior insipiens et iniustus, quippe qui indifferenter se habet erga bonos et malos. Atqui Deus est omnium hominum iudex

---

(1) Cf. Meyer, Institut. Iur. nat. pars 1.ª num. 261.

ac superior, atque ipsa sapientia est ipsaque iustitia. Ergo viros probos legumque custodes congruis cumulat praemiis, homines vero impios legumque transgressores congruis afficit poenis, sicque palam facit, quanto amore virtutem, quanto odio vitium prosequatur (1).

II. Ex infinita Dei sanctitate. — Duplex est motivum, quod humanam voluntatem praecipue impellit ad legis custodiam, videlicet motivum officii et obligationis atque praeterea motivum praemii per legis observationem obtinendi et poenae ob legis violationem luendae (2). Hoc aliud motivum propriae utilitatis, etsi minus nobile quam illud primum, est tamen accommodatum indoli ac naturae humanae voluntatis, immo etiam generalitati hominum necessarium : quamplurimi enim sunt, qui nobiliore illo officii et obligationis motivo minime, quantum oportet, commoventur, in iis praesertim adiunctis, in quibus ad legem observandam iactura facienda est bonorum temporalium ipsiusque vitae (3). Quo principio posito, sic ar-

(1) Ad rem s. Cyrillus Hierosol. archiep., catech. XVIII. de carnis resurrect.: « Respice etiam ad ipsam *iustitiae* rationem, atque in teipsum reflecte. Diversos habes famulos, quorum alii boni sunt, alii pravi. Bonos sane in pretio habes et caedis malos. Quod si etiam iudex fueris, bonos laudas et improbos punis. An vero apud te mortalem hominem aequi ratio custoditur, apud Deum vero regem omnium, cui a nullo succeditur, non erit respondens unicuique iustitiae modus? Atqui impium est hoc inficiari. »

(2) Bonum est id, quod humanam voluntatem movet ad opus. Triplex autem est bonum, *honestum utile delectabile.*. Hinc tria sunt *motiva*, quae humanam voluntatem impellunt ad agendum. Voluit autem Deus, tria haec motiva simul concurrere ad humanam voluntatem impellendam ad legis custodiam, motivum honestatis seu obligatio, motivum utilitatis seu sanctio, motivum boni delectabilis quod in praesenti hac vita in pace ac tranquillitate animi maxime consistit.

(3) Referri huc possunt pauca haec verba s. Thomae, 1. 2. q. 95.

guitur. Omnis superior, si sanctus sit, nullum negligit ex iis motivis, quae sunt apta ac necessaria ad subditos in legis custodia continendos. Atqui Deus est gubernator, isque sanctissimus, omnium hominum: ad horum autem liberam voluntatem in officio continendam motivum spei ac timoris non modo est aptum, sed etiam morali saltem universalitate necessarium. Ergo hoc etiam motivum adhibere censendus est, congrua pollicendo praemia, congruas poenas minitando.

III. Ex infinita legislatoris Dei maiestate. — Est sane indignum infinita Dei legislatoris maiestate atque omnipotentia, quod homo a Dei voluntate possit totaliter se subducere i. e. aeternam eius legem omnino evadere seu subterfugere. Atqui ita esset, si legislatoris Dei voluntas foret tantummodo praecipiens ac prohibens, non vero etiam sanciens, i. e. si aeterna eius lex foret solummodo affirmativa et negativa, non vero etiam taxativa praemii et poenae: ab ea scilicet posset homo totaliter se subducere et reapse eam omnino subterfugerent illi omnes, qui in contemptu divinae legis obfirmati vivunt. Ergo voluntas Dei non modo est praecipiens et prohibens, sed etiam sanciens, eiusque aeterna lex non solum est affirmativa et negativa, sed etiam taxativa praemii pro bonis ac poenae pro impiis. Tunc sane a lege et voluntate Dei

---

a. 1.: « Quantum ad illos iuvenes, qui sunt proni ad actus virtutum ex bona dispositione naturae vel consuetudine vel magis divino munere, sufficit disciplina paterna, quae est per monitiones. Sed quia inveniuntur quidam protervi et ad vitia proni, qui verbis de facili moveri non possunt, necessarium fuit, quod per vim vel metum cohiberentur a malo, ut saltem sic malefacere desistentes, et aliis quietam vitam redderent, et ipsi tandem per huiusmodi assuetudinem ad hoc perducerentur, quod voluntarie facerent, quae prius metu implebant et sic fierent virtuosi. »

legislatoris *adaequate* spectata nemo se subducere potest. Etsi enim homo, Deo sic permittente, se subtrahat a lege et voluntate praecipiente vel prohibente, incidit hoc ipso in legem et voluntatem sancientem, ac proinde lex et voluntas Dei *adaequate* considerata semper impletur. Ea scilicet huc redit: aut libera voluntas creata servet legem aut poenam luat, alterutrum autem divina voluntas semper obtinet (1).

IV. Haec omnia confirmantur ex iis quae in thesi vigesima septima diximus de merito bonarum ac demerito malarum actionum apud Deum. Quum enim actiones non sint complete et formaliter bonae vel malae nisi per conformitatem cum lege vel difformitatem a lege (2), hinc

---

(1) « Hinc, ait Suarez, de leg. l. II. c. 2. n. 16., intelligere licet, quo sensu verum sit, quod s. Augustinus saepe repetit, nihil esse, quod possit omnino subterfugere imperium aeternae legis, neque in caelo, neque in terra, neque in inferno, sive peccando, sive recte operando. Nam licet peccando agat quis contra unam legem aeternam Dei, in aliam praecipientem incidit, quae iubet, ut quantum in actione homo deficit, tantum per passionem compensetur... Si quis autem recte consideret, lex illa praecipiens, quae in malis impletur per poenam et in iustis per praemium, non spectat ad legem praeceptivam moralium actuum respectu creaturae rationalis, sed est lex taxativa, ut sic dicam, talis poenae vel praemii, quae lex per efficaciam divinae providentiae ad effectum perducitur. » Item Palmieri, Theol. nat. cap. III. thes. XXXIV.: « Voluntas *praecipiens tantum* est voluntas, qua Deus vult legem a se latam observari. *Praecipiens simul et sanciens* est voluntas, qua Deus vult legis observationem statuens simul praemium observatoribus, poenam transgressoribus. Haec altera est voluntas legislatoris *adaequata*. Ab hac nemo se subducere potest: etsi enim homini permittatur se subtrahere a voluntate tantum praecipiente, incidit hoc ipso in voluntatem sancientem. Idcirco haec voluntas legislatoris adaequata semper impletur. »

(2) Vide num. 106. pag. 294.

illud ostendisse est idem ac demonstrasse praemium pro custodia legis, poenam pro violatione legis a Deo iustissimo remuneratore rependi.

Thesis XLIV.

Etsi in mortali hac vita detur aliqua sanctio, ea tamen nec plene respondet operibus, nec par est ad humanam voluntatem in legis naturalis custodia continendam. Perfecta igitur sanctio, qua certe Deus naturalem legem communivit, futuram respicit vitam.

129. Praenotiones. Probavimus Deum munivisse legem naturalem perfecta sanctione. Duo nunc sunt quaerenda — quandonam obtineat perfecta haec legis naturalis sanctio — in quo praemio vel poena consistat. Priori quaestioni respondemus hac in thesi, alteri autem in thesi sequente respondebimus.

130. Demonstratio. Thesis haec plures continet partes, quas singillatim perpendemus.

I. *Non negamus sanctionem aliquam praemii et poenae in hac ipsa mortali vita haberi.* — Vehementer sane erraret, qui censeret nullam in praesenti hac vita haberi sanctionem legis naturalis.

Etenim α) arguendo *a priori* seu ex Dei attributis, non satis decebat sapientem Dei providentiam, ut homo solummodo spe praemii *futuri*, post mortalem hanc vitam obtinendi, ad virtutem legisque naturalis custodiam incitaretur, et solummodo timore poenae *futurae*, post hanc vitam luendae, a vitiis legisque naturalis violatione retraheretur: nullo autem *praesenti* solamine in arduo et arcto virtutis tramite leniretur, nulla *praesenti* poena a plana et spatiosa sceleris via averteretur. Omnino conveniens erat, bonos iam nunc praegustare praemium ipsis

in altera vita paratum, malos autem praesentire poenam ab ipsis in altera vita luendam, nisi a vitiis desisterent ac resipiscerent. Congruum omnino erat, quod boni experirentur iugum divinae legis esse suave, mali autem experirentur durum et amarum esse, Deum derelinquere eiusque iugum excutere. Atqui quod congruum et conveniens est, Deus facit (1).

Hinc 3) arguendo *a posteriori* seu ab experientia, reapse in hac ipsa vita plura bona sunt providissime coniuncta cnm virtute, pluraque mala cum vitiis sociata: alia quidem *essentialiter*, alia vero *naturaliter*, alia autem *moraliter*, iuxta claram Tongiorgi (2), quem sequimur, partitionem. — Quaedam itaque bona virtuti, quaedam mala vitio sunt iuncta *essentialiter*. Virtus enim affert pacem et gaudium (3) animi, eiusque facultates perficit: vitium vero amaritie (4) replet animum, eiusque facul-

---

(1) Ad hanc adstruendam veritatem ipsi ethnici arguere solebant *a priori*. « Nihil, sapienter aiebat Isocrates, orat. de permutat., magis rationi adversatur, quam eorum opinio, qui quamvis existiment iustitiam in se pulchriorem, Diisque acceptiorem esse, quam iniustitiam, nihilominus sibi fingunt ita comparatas esse humanas res, ut ex improbitate plus hauriatur emolumenti quam ex honestate. »

(2) Eth. num. 192. seqq.

(3) « Laetitia bonae conscientiae Paradisus est. » Ita s. August., de Gen. ad litt. l. 12. c. 34.

(4) Vide pag. 264., ubi locum Aristotelis attulimus de conscientiae angoribus. Praeclara sunt ea, quae hac de re habet s. Ioannes Chrysost., de Lazaro concio 1. n. 11.: « Antequam illic (in altera vita) puniantur, iam nunc qui improbe agunt, atque in peccatis vivunt, puniuntur. Nec enim mihi dixeris illum, mensa sumptuosa frui, vestibus circumdari sericis, mancipiorum greges circumferre, alios submovere in foro: sed explica mihi conscientiam, et videbis intus gravem peccatorum tumultum, iugem metum, tempestatem, turbationem: videbis velut in iudicio mentem ad thronum

tates hebetat. — Rursus quaedam bona cum virtute, quaedam cum vitio sociantur *naturaliter,* i. e. ex ipsa humani compositi constitutione. Virtus enim, praecipue vero temperantia, ex se confirmat vires corporis, conservat valetudinem, a morbis liberat, vitam facit diuturniorem: vitium e contrario vires infringit, valetudini inimicum est, morbos procreat, mortem accelerat. — Item quaedam bona cum virtute, quaedam mala cum vitio iunguntur *moraliter.* Virtus enim conciliat aestimationem, amorem (1), fiduciam, auctoritatem apud homines: vitium vero contemptum, odium, diffidentiam, infamiam. — Adde insuper bona, quae humanae societati, sive domesticae sive civili, proveniunt ex virtute, et e contrario mala, quae in eamdem ex vitio derivant. Eae sane societates florescunt, apud quas religio, temperantia, veracitas, iustitia, benevolentia vigent: illae vero malis affliguntur et ad dissolutionem vergunt, in quibus impietas, libido, fraus, perfidia, iniustitia grassantur. Hac ratione, et praeclare quidem, Tongiorgi disserit.

---

conscendisse regalem, et tamquam iudicem quempiam sedentem, et cogitationes loco carnificum adhibentem, animum suspendentem, pro peccatis lacerantem, vehementer inclamantem, cum nemo sciat, nisi solus Deus, qui haec conspicit.... Et in lecto, et in mensa, et in foro, et in domo, et interdiu, et noctu, et in ipsis frequenter somniis haec iniquitatis simulacra videt, ipsiusque Cain vitam vivit, gemens ac tremens super terram, cum nemo sciat (Gen. 4.), intus tamen habet ignem semper coacervatum etc. » Cf. etiam s. Angust., in Ps. 45. num. 3., ubi praeter alia habet haec: « Inter omnes tribulationes humanae animae nulla est maior, quam conscientia delictorum. » Cf. etiam Senecam, epist. 82., Perseum, Sat. III. v. 35. seqq. aliosque passim.

(1) Cf. Pallavicino, *del bene* l. 4. c. 29-30.: « Quanto sia gustoso l'essere amato e perchè ciò. Dimostrasi che il più certo mezzo per essere amato è la virtù, e due limitazioni di questa regola. » Cf. etiam l. 1. c. 2-3.

II. *Verum contendimus sanctionem huic mortali vitae attributam non esse perfectam.* — Quae assertio vix eget probatione, quia vix est, qui eam neget. Multi sane omni tempore extiterunt stulti homines, qui affirmarent, nullam esse in hac vita sanctionem, improbos ac bonos vitae huius malis aeque divexari, immo bonos ab iisdem afflictari magis quam malos, quem errorem modo refutavimus: sed vix ullus umquam extitit, qui affirmaret omnem legis naturalis sanctionem intra mortalis huius vitae ambitum contineri. Itaque paucis rem, quae in confesso est apud omnes, demonstrabimus. Praesentis vitae sanctio non est perfecta, quia non respondet convenienter merito vel demerito actionum, et quia non est ex se apta ad homines, quantum oportet, in officio continendos: quae duo, sicut diximus, requiruntur ut sanctio sit perfecta (1).

Quod *a*) non bene respondeat demerito actionum malarum, patet, si vel tantummodo spectemus poenam illam, quae tamen potissima est, in angoribus conscientiae sitam. Haec sane poena, auctis criminibus, non augetur. Conscientiae enim stimuli, etsi numquam penitus extinguantur, tamen retundi possunt, neque eo magis crescunt, quo magis quis in vitia praeceps ruit, sed potius imminuuntur: unde non raro minus persentiuntur ab illis, qui maiorem ob crimina poenam merentur, maiorique indigent freno, ne nova scelera adiiciant. Contra si de merito bonarum actionum sermo sit, in viris probis maiori virtutum exercitio non semper respondet maior interna approbatio gaudiumque conscientiae. Similiter dic de ceteris bonis vel malis, quae cum virtute vel vitio solent consociari sive naturaliter sive moraliter. « Dies deficiat, inquit Tullius (2), si velim commemorare, quibus

(1) Cf. praenotion. thes. praeced. num. 127. pag. 342.

(2) De nat. Deor. l. III. c. 32.

bonis male evenerit, nec minus si commemorem, quibus improbis optime ». Quodnam, quaeso, conveniens praemium hac in vita recipiunt fortissimi illi heroes, qui ne legem violent omnium potius bonorum ipsiusque vitae iacturam faciunt?

Quod autem 5) non sit ex se idonea ad homines, quantum oportet, in officio et legis naturalis observatione continendos, ex eo patet, quod deberet, ut talis reapse foret, liberae humanae voluntati praebere momentum *per se* excedens cuncta alia momenta seu emolumenta, quibus eadem voluntas humana ad legem contemnendam solet sollicitari. Atqui ut plurimum non praebet, sicut liquet e. g. in eo, qui mendacium proferendo vel secretum revelando libertati, famae, vitae suae consulere potest.

III. *Ergo sanctio legis naturalis perfecta futuram respicit vitam.* — Conclusio haec ex illis omnibus, quae huc usque diximus, clare consequitur.

Cum Deus, ut probatum est in thesi praecedente, legem naturalem munierit sanctione perfecta, dicendum sane est, sanctionem hanc perfectam pertinere ad vitam futuram, si in mortali hac vita sanctio quidem habetur, non tamen iusta nec sufficiens. Atqui ita res se habet, ut hac in thesi declaravimus. Ergo post hanc mortalem exstat altera vita, in eaque locum habebit perfecta illa, quae deesse nequit, sanctio legis naturalis. « Nonne, sic arguit s. Ioannes Chrys. (1), vides multos, qui cum virtute vixerunt innumeraque mala passi sunt, decessisse nulla re bona percepta? alios contra cum multam pravitatem commiserint, alienas facultates rapuerint, viduas et orphanos spoliaverint oppresserintque, opibus deliciisque et innumeris bonis fruiti fuerint, decessisse ne tantulum

(1) De Lazaro conc. IV.

quidem mali passos? Quaenam igitur vel illi priores virtutis praemia recipient vel isti pravitatis ferent supplicia, si nostrae res ultra vitam hanc non proferuntur? Nam si Deus est, sicuti revera est, eum iustum esse nemo non fatebitur. Atqui si iustus est, et his et illis reddet pro meritis, et hoc in confesso est. Quod si et his et illis reddet pro meritis, hic vero nullus eorum recepit, neque ille improbitatis poenam neque hic virtutis praemium, perspicuum est restare tempus aliquod, in quo congruens praemium horum uterque feret. » Item alio in loco (1) sic disserit: « Si nihil est post hanc mortalem vitam, ergo neque Deus est. Nam si Deus est, iustus est, si iustus est, iuxta merita unicuique distribuit. Si autem nihil est post hanc vitam, ubi accipient singuli pro suis meritis? Multi hic bene agunt et in honore degunt, licet mali, alii vero affliguntur, licet iusti vivant. Si ergo posthac nihil est, emigrabunt iusti affecti iniuria, et iniusti immerita felicitate potiti. Ubi manebit ergo iustitia? Si enim nemo quae meritus est accipiat, neque Deus secundum se iustus est: si autem Deus non est iustus, neque Deus est .... Atqui Deum esse creaturae clamitant: igitur et iustus est. Quod si iustus est, tribuit unicuique quod iustum; si unicuique quod iustum est tribuit, necesse est post hanc vitam esse tempus, in quo singuli iuxta merita accipiant. »

---

(1) Serm. de Provid. Item Ant. Muretus, volum. II. orat. III.: « Cum multos plerumque videamus homines optimos et innocentissimos, quantum quidem hominis natura fert, in hac vita numquam interquiescere ac respirare a molestiis, sed perpetua quadam calamitatum serie usque ad extremum spiritum premi: cogitemus necesse est, aut, quod natura ipsa abhorret ac refugit, Deum iniustum esse, aut post hanc vitam sua esse hominum generi praemia, pro suis cuique actionibus divinitus constituta. Si spes nostra, ait Paulus, iisdem, quibus haec vita, terminis ac finibus circumscripta teneretur, nihil nobis infelicius foret. »

Legis itaque naturalis sanctio habet quidem in mortali hac vita, quae status est viae ac certaminis, suum, ut par est, initium, sed ultimum debitae perfectionis apicem non assequitur nisi in vita futura, quae status est termini ac triumphi. Ad rem s. Cyrillus Hierosol. archiep. (1): « Ne tibi admirationi sit iudicii mora. Quisquis certamine contendit, absoluto certamine, vel corona donatur, vel afficitur ignominia. Nec umquam certaminis arbiter adhuc certantes coronat, sed omnium certantium finem opperitur, ut postea discrimine facto praemia victoriae coronasque distribuat. Ita et Deus, stante adhuc in hoc mundo certamine, iustis interim ex parte suppetias fert, postea vero ipsis praemia plene ac perfecte rependet ».

Ea omnia, quae hac in thesi ratiocinando collegimus, patent etiam ex communi hominum consensu. « Id, ait s. Ioannes Chrys. (2), adeo est manifestum conspicuumque, ut et Iudaei et Graeci et haeretici, breviter omnis quisquis est homo super his consentiat. Quamquam enim non quemadmodum decet de resurrectione philosophentur omnes, tamen de iudicio deque poenis deque tribunalibus, quae illic sunt, omnes consentiunt, illic esse aliquam eorum, quae hic geruntur, remunerationem. » Praesens igitur vita est status viae, altera vero retributionis (3).

---

(1) Catech. XVIII.

(2) De Lazaro, concio 4. num. 3.

(3) Sic confirmantur ea, quae diximus in cap. I. thes. XI. Ad hanc sane veritatem, ut iam monuimus, recurrendum est ad intelligendam Divinam Providentiam in distributione, quae hac in vita habetur, bonorum et malorum. Qua de re cf. s. Io. Chrys., hom. de resurrect. mort. n. 1., s. August., enarr. in Ps. 91. n. 10 et 14., in Ps. 148. n. 16., in Ps. 36. serm. 1. n. 10., serm. 2. n. 4. et alibi passim. In psalm. 62. num. 14. haec pulchra habet: « Haec omnia (honores mundanos, divitias etc.) tribuit etiam malis, ne magni pendantur a bonis. »

Thesis XLV.

Altera in vita respondet custodiae legis naturalis perfecta ultimi finis consecutio, eiusdemque legis violationi amissio finis ultimi. Exclusio haec ab ultimo fine est quidem poena iusta eademque praecipua, non tamen est sufficiens impiorum punitio, sed requiritur praeterea positiva aliarum poenarum irrogatio.

131. Praenotiones. Ex quaestionibus, quas initio praecedentis theseos nobis proponebamus, altera restat solvenda, videlicet in quo praemio vel in qua poena consistat perfecta illa legis naturalis sanctio, quae, ut in eadem thesi probavimus, altera in vita locum habeat oportet. Hanc aliam quaestionem solvimus in hac thesi, cuius multiplices partes seorsim vindicabimus: praecipue vero respiciemus sanctionem *poenalem*, tum quia haec difficilius ab hominibus admittitur, tum quia de sanctione *praemii* iam satis diximus in capite primo huius prioris partis.

132. Demonstratio. I. *Fideli legis naturalis custodiae ad exitum usque mortalis huius vitae respondet consecutio finis ultimi et gravi eiusdem legis violationi respondet finis ultimi amissio.* — Ut ex toto capite primo huius primae partis patet, consecutio finis ultimi est non modo possibilis, sed etiam certa, dummodo ab homine in hoc certaminis stadio constituto leges a Deo positae impletae fuerint. Quaenam sunt hae leges? Lex praecipue naturalis, quae est prima lex, quaeque cum dictet positivis etiam Dei legibus, necnon iustis principum humanorum praeceptis esse obtemperandum, non plene observatur, nisi positivae etiam leges sive divinae sive hnmanae custodiantur.

Unde hoc statui potest principium: fidelis legis naturalis custodia ad exitum usque mortalis huius vitae est medium *sufficiens* et *necessarium* ad consequendum finem ultimum. Atqui qui adhibet medium *sufficiens* ad finem, is profecto finem consequitur. qui non adhibet medium *necessarium* ad finem, is sane finem amittit: qui ambulat in via recta, is pervenit, qui avertitur ab unica et recta via, is non pervenit ad terminum. Ergo custodiae legis naturalis respondet consecutio, eiusque violationi respondet amissio finis ultimi. — Dixi *amissio* i. e. exclusio a fine, non mera finis dilatio: neque enim allatum argumentum probat meram dilationem, sed omnimodam a fine ultimo exclusionem, seu ipsius amissionem.

II. *Exclusio ab ultimo fine respondens gravi legis naturalis violationi est vera sanctio poenalis, eademque prorsus iusta.* — Quod sit *vera sanctio poenalis*, patet. Nam quemadmodum adeptio finis, quae confertur intuitu bonorum operum, habet rationem praemii; ita amissio finis, quae incurritur intuitu malorum operum, habet rationem poenae.

Quod autem sit sanctio *iusta* ex eo liquet, quod ille qui graviter legem aliquam violat, offendit Regem, a quo lex lata est, eumque contemnit. Cum itaque lex naturalis sit divina, quicumque eam graviter transgreditur, offendit spernitque Deum illius legis auctorem, eumdemque ultimum hominis finem. Atqui is, qui bonum finemque spernit, indignus sane est qui ad boni illius consecutionem admittatur, dignus sane est qui eo privetur atque ab eius assecutione excidat. Ergo quicumque legem naturalem graviter violat, is dignus sane est, qui a finis ultimi assecutione excludatur. Itaque amissio finis ultimi poena est pro impiis omnino iusta.

III. *Etsi sit poena iusta, non tamen est sufficiens impiorum punitio, sed requiritur ut exclusioni ab ultimo fine*

accedat ad puniendum impios positivum aliud nocumentum, eò pacto quo debitum est, ut adeptioni ultimi finis accedat pro bonis positiva alia remuneratio. — Ut inquit s. Thomas (1), « non solum qui contra Deum peccant, puniendi sunt per hoc, quod a beatitudine perpetuo excludantur, sed etiam per experimentum alicuius nocivi. » Cuius rei quatuor affert validas rationes. Priores duae rationes praesertim considerentur: quarum altera probat positivas alias poenas esse et ipsas *iustas*, altera vero ostendit easdem esse *necessarias* ad humanam voluntatem in officio continendam.

« *Primo*, poena debet proportionaliter culpae respondere. In culpa autem non solum avertitur mens ab ultimo fine, sed etiam indebite convertitur in alia, quasi in fines. Non solum ergo puniendus est qui peccat per hoc, quod excludatur a fine, sed etiam per hoc, quod ex aliis rebus sentiat nocumentum (2).

Amplius, poenae inferuntur pro culpis, ut timore poenarum homines a peccatis retrahantur. Nullus autem timet amittere id, quod non desiderat adipisci; qui ergo habent voluntatem aversam ab ultimo fine, non timent excludi ab illo. Non ergo per solam exclusionem ab ultimo fine a peccando revocarentur. Oportet igitur peccantibus aliam poenam adhiberi, quam timeant peccantes.

Item, si quis eo, quod est ad finem, inordinate utitur, non solum fine privatur, sed etiam aliud nocumen-

(1) Contr. gent. l. III. c. 145.

(2) Hinc vides responsionem sequenti difficultati. Malitia culpae est in hoc quod sit aversio ab ultimo fine. Atqui aversioni ab ultimo fine plene respondet amissio eiusdem. Ergo. Distingue animadvertendo malitiam culpae esse veluti duplicem: culpa enim est aversio a Deo et conversio indebita in creaturas.

tum incurrit, ut patet in cibo inordinate assumpto, qui non solum sanitatem non affert, sed etiam aegritudinem inducit. Qui autem in rebus creatis finem constituit, eis non utitur secundum quod debet, referendo scilicet ad ultimum finem. Non ergo solum debet puniri per hoc, quod beatitudine careat, sed etiam per hoc, quod aliquod nocumentum ab ipsis experiatur.

Praeterea, sicut recte agentibus debentur bona, ita perverse agentibus debentur mala. Sed illi, qui recte agunt, in fine ab eis intento percipiunt perfectionem et gaudium. E contrario ergo debetur haec poena peccantibus, ut ex his, in quibus finem constituunt, afflictionem accipiant et nocumentum. »

133. Scholion. Itaque non unica est poena, qua afficientur impii, qui ex hoc viae statu discedunt rei gravium violationum legis naturalis. « Quamvis autem, ait Suarez (1), multiplicibus poenis afficiantur, omnes tamen ad duas reducuntur, scilicet poenam *damni* et *sensus.* » At non eodem omnes modo intelligunt distinctionem hanc poenarum in poenam damni et sensus.

En quomodo eam explicat Gabriel Vasquez (2): « Notandum est omnem poenam esse malum, et interdum ex malo aliquo provenire. Dupliciter autem aliquid potest esse malum alicuius. Primum, reipsa absque ulla cognitione et tristitia, quae ex cognitione oriatur: et hoc malum habet *rationem damni* eius, cuius est malum, et *rationem poenae damni*, quoties propter peccata infligitur. Talem autem poenam et malum pati possunt pueri et amentes: quia natura huius mali non pendet ex cognitione et tristitia, sed in privatione alicuius boni (ut in privatione alicuius doni spiritualis aut alicuius temporalis commodi) consistit: et ideo

---

(1) De Angelis, l. VIII. c. 4.

(2) In 1. p. disput 242. c. 2.

haec poena non est *poena sensus*, quia malitia eius non pendet ex sensu aut cognitione. Talis est in daemonibus privatio beatitudinis. Hanc igitur poenam dicuntur daemones pati, non quatenus illam sentientes tristantur, sed quatenus ea reipsa laesionem et damnum patiuntur. Aliud autem est malum ea solum ratione disconveniens, quatenus sentitur seu cognoscitur et cognitum tristitiam affert: et hoc malum, quoties infligitur propter peccata, dicitur *poena sensus*, non quia fit per sensum corporeum tantum, sed quod fit etiam per cognitionem, quam sensum communiter vocamus, quia poena sensus corporei notior est: quare omne obiectum eatenus dicitur afferre poenam sensus, quatenus affert tristitiam, et qui illam patitur, eatenus pati dicitur, quatenus tristatur. Hinc patet omnem tristitiam, etiam de poena damni, ex cognitione ortam, esse poenam sensus. » Haec explicatio est probabilis. In hac itaque sententia poena *damni* sita est in sola perpetua privatione perfectae beatitudinis seu amissione finis ultimi. Ad hanc poenam damni consequitur *quasi intrinsece* vel *necessario* poena *sensus* sita in afflictione et tristitia ex cognitione amissionis finis ultimi: nec non alia poena *sensus* sita in positivis aliis nocumentis a divina iustitia ad puniendos impios superadditis (1).

Alii tamen aliter, ut iam dixi, hanc distinctionem explicant. Suaresius (2) sic exponit: « Dico poenam damni sufficienter salvari in sola privatione, etsi esset sine ipsius cognitione et consequenter ab omni afflictione

---

(1) Hanc duplicem poenam sensus eamdemque perpetuam clare exprimit s. Scriptura. Apud Is. c. LXVI. v. 24.: « Vermis eorum non morietur et ignis eorum non extinguetur. » Item apud Marc. c. IX. v. 45 et 47 Christus Dominus bis repetit.: « Vermis eorum non moritur et ignis non extinguitur. »

(2) Loc. cit. c. 5.

et tristitia separaretur.... Quod manifeste probat exemplum de pueris in solo originali decedentibus: nam privantur gratia et gloria perpetuo, et illa privatio est in illis poena damni, etiamsi fortasse non cognoscant illam sub ratione nocumenti, nec de illa tristentur. Et in humanis poena pecuniaria poena damni erit, sive de illa tristetur aut involuntarius sit, qui illam patitur, sive non. Addo vero ulterius, quod licet illa privatio sit quasi essentialis poena damni, nihilominus alia mala (angor et tristitia orta ex cognitione amissionis finis últimi), quae quasi intrinsece vel necessario ad illam consequuntur in daemonibus, vel in aliis, [qui propter propria peccata actualia illud damnum patiuntur, sub poena damni comprehenduntur. »

Thesis XLVI.

Perpetua poenarum duratio, quam Catholica Fides docet, non modo rectae rationi non repugnat, sed immo cum eadem congruit.

134. Praenotiones. « Hoc unum, inquit Perrone (1), de fide est, dari infernum seu destinata esse *supplicia* impiis et haec fore *aeterna* seu sine fine. Cetera omnia, quae spectant sive ad locum sive ad horum suppliciorum vel poenarum naturam, de fide non sunt. Etenim nullo Ecclesiae decreto, ut scite post Vasquesium observat Petavius, adhuc obsignatum videtur, neque ulla in synodo sancitum illud est, scilicet vel ignem esse corporeum, vel suppliciorum locum esse sub terra, ubi cruciantur daemones et homines damnati. »

Paulo tamen inferius addit haec, quibus ipsi quoque

---

(1) De Deo creat. part. 3. cap. 6. num. 799.

omnino subscribimus: « Profitemur nos adhaerere sententiae in Ecclesia communiter receptae circa harum poenarum, quae positivae dicuntur, naturam et qualitatem, quae nempe est de igne materiali et corporeo. Haec enim doctrina certa est, ita ut in dubium absque temeritate vocari nequeat. Ne tamen agendo cum incredulis et rationalistis, quae dogmatica stricte sunt, cum aliis, quae non eumdem certitudinis gradum obtinent, simul permisceamus, hic nobis sufficiet dogma catholicum adstruere. »

135. Demonstratio. I. Ac *primo* quidem, hoc dogma de perpetua poenarum duratione est omnino conforme persuasioni ac cuidam veluti praesensioni humani generis.

Ut idem Auctor (1) disserit, « non admodum difficile esset ostendere, in idem dogma de aeternitate poenarum universum conspirasse genus humanum. Verum cum eruditi viri diversarum gentium monumenta collegerint, ideo ad eiusmodi auctores, qui haec fusius pernoscere voluerint, remittimus. De Hebraeis scripsit Bartoloccius, de Mahumedanis Marraccius, de Graecis poetis et philosophis Grutherus, de Romanis Montfaucon. De Chaldaeorum, Persarum et Assyriorum sententia perinde ac Aegyptiorum praeter Zendavesta testes sunt Tacitus et Diodorus siculus. Quod vero spectat ad ceteros populos

---

(1) Ibidem. num. 807. Cf. etiam Nicolas, *études philos. sur le Christianisme* ch. VIII. Decebat divinam bonitatem, quod homines cognitionem vel saltem suspicionem haberent de poenis maximis iisdemque aeternis, quibus Deus altera in vita punit impios: quamvis verum sit, ignorantiam, quae non excusat a culpa gravi, propter quam poena statuta est, non excusare simpliciter a poena. Cf. Suarez, de leg. l. 5. c. 12. num. 9. Hinc factum habemus, de quo diximus, homines sufficientem huius dogmatis notitiam habuisse, etsi plures ei errores admiscerent. Cf. num. 35. pag. 104.

sive septentrionales sive Americanos, plura documenta suppeditat inter ceteros Patuzzi. Adeo ut verum sit, quod recte non ita pridem animadvertit anonymus quidam inter Protestantes, Religionem Christianam nihil novi hac in parte in mundum intulisse, si excipias medium hactenus ignotum, per quod scelestissimi quique vel in ipsa mortis extrema periodo ab his aeternis poenis se eripere possint, ac coeli compotes et heredes fieri. »

II. Adde *secundo*, hoc dogma de perpetua poenarum duratione omnino congruere cum rectae rationis principiis. Ratio scilicet bene consulta percipit poenas aeternas esse — primo *iustas* — secundo *necessarias* ad humanam voluntatem in legis custodia continendam. Quae autem poenae tum iustae sunt tum necessariae, eas sapiens ac sanctus gubernator et determinat seu comminitatur, et irrogat seu exsequitur: in hoc enim duplici statu poenae sunt considerandae, *comminationis* et *executionis*.

Argumentum I. *Poenae aeternae inprimis sunt iustae.* — Et sane poenae, quae proportionem habent cum inordinatione, in cuius vindictam feruntur, ita ut eius gravitatem non excedant, tales, inquam, poenae sunt *iustae*. Atqui poenae aeternae habent proportionem cum inordinatione culpae gravis, nec eam excedunt. Ergo poenae aeternae sunt *iustae*. Probo minorem. Poenae aeternae habent praedictam proportionem, si culpa gravis quamdam habet infinitatem: tunc enim tantum abest, ut eae excedant gravitatem culpae, ut immo hac sint multo minores. Atqui inordinatio in culpa gravi habet quamdam infinitatem. Hoc autem sic explico. Quid est gravis culpa? Est aversio a fine ultimo et finis ultimi contemptus: in eoque differt a culpa levi, quod per hanc homo deflectit ab ultimo fine, non autem sese avertit ab ipso, haud reverenter erga ipsum se gerit, non tamen ipsum contemnit. Iamvero aversio ab aliquo et contemptus alicuius est

iniuria inter ceteras gravis eoque gravior, quo maior est maiestas illius, qui contemnitur, seu quo maior est distantia inter illum qui spernit et illum qui spernitur. Quum itaque in hac, de qua agimus, quaestione ille, qui contemnitur, sit Deus maiestas infinita, ille vero, qui contemnit, sit ens finitum; infinita autem sit distantia inter finitum et infinitum, restat gravem culpam esse iniuriam quodammodo infinitam.

« Habet, ita s. Thomas (1), quodlibet peccatum contra Deum commissum quamdam infinitatem ex parte Dei,

---

(1) In opusc. II. compend. theolog. ad fratr. Reginald. cap. CLXXXIII. Ibid. alias addit rationes. Cf. etiam inter opera eiusdem s. Doctoris, 1. 2. q. 87. a. 3.: lect. 2. in. c. II. epist. ad Rom.: in II. sent. dist. 46. q. 1. a. 5.: in IV. sent. dist. 46. q. 1. a. 3.: supplem. q. 99. a. 1. Vide etiam Lessium, de perf. mor. div. l. XIII. c. 26., cuius en aliqua verba: « Malitia formalis peccati non solum consistit in recessu a regula rationis seu (quod idem est) in repugnantia actus cum regula rectae rationis aut natura rationali, sed etiam in quadam iniuria quae irrogatur Deo, quae reperitur in omni peccato mortifero.... Omnia peccata mortifera in eo conveniunt, quod includant quemdam *contemptum* Dei, alia maiorem, alia minorem. In quibusdam enim magis directe contemnitur Deus, ut in odio Dei, in blasphemia, in idololatria, in infidelitate, sacrilegio, periurio, violatione voti, desperatione et similibus, quae magis directe sunt contra Dei honorem: in aliis solum indirecte et interpretative, quatenus violatur et contemnitur lex divina in re gravi et consequenter ipse legislator, eiusque amicitia et promissa omnia et minae omnes... Sequitur inde peccatum mortiferum continere malitiam infinitam, non quidem absolute et omnino, sed respective. Docet hoc s. Thomas, ubi dicit, 1. 2. q. 87. a. 4., *peccatum ex parte aversionis est infinitum*... Ratio est, quia quo maiestas, quae contemnitur, est maior, eo offensio est gravior: atqui maiestas Dei, quae contemnitur peccato mortifero, est infinita: ergo offensio etiam quamdam infinitatem habet.... Ratio vero cur illo argumento non concludatur absoluta infinitas in ratione malitiae est, quia obiectum non attingitur adaequate: unde non adaequate influit in actum, nec tri-

contra quem committitur. Manifestum est enim, quod quanto maior persona est, contra quam peccatur, tanto peccatum est gravius, sicut qui dat alapam militi gravius reputatur, quam si daret rustico, et adhuc multo gravius si principi vel regi. Et sic cum Deus sit infinite magnus, offensa contra ipsum commissa est quodammodo infinita: unde et aliqualiter poena infinita ei debetur. Non autem potest esse poena infinita *intensive*, quia nihil creatum sic infinitum esse potest. Unde relinquitur, quod peccato mortali debetur poena infinita *duratione.* »

ARGUMENTUM II. *Poenae aeternae cum sint iustae, sunt insuper necessariae ad humanam voluntatem in officio continendam.* — Etenim si spectentur hominis natura, vehementia passionum, bonorum sensibilium illecebrae, virtutis difficultas, patebit poenas finem habituras non praebere momentum sufficiens ad homines in legis custodia semper et in quibuslibet adiunctis continendos. Quod et facto ipsi suo flagitiosi quique homines ostendunt, qui, ut licentius vivant, hoc maxime percupiunt ac non raro sibi persuadere conantur, poenas nempe futurae vitae finem habituras esse et animas impiorum a Deo tandem ad perfectam beatitatem admittendas esse (1).

---

buit ei plene suam infinitatem. Sicut enim Deus sine fine potest perfectius amari, ita etiam per peccatum potest sine fine magis et magis contemni et odio haberi. Hoc ipso autem, quod absolute censetur contemni, actus contrahit quamdam infinitatem malitiae, utpote superioris ordinis, respectu omnium bonorum etc. » Vide etiam Patuzzi, de fut. imp. statu l. III. c. 25.

(1) Cf. s. Thomam, 2. 2. q. 108, a. 3.: item Tongiorgi, Psychol. n. 254. Iuverit haec etiam addere ex Lucretio, de nat. rer. 1. 108.:

.... Nam si certam finem esse viderent
Aerumnarum homines, aliqua ratione valerent
Religionibus atque minis obsistere vatum.
Nunc ratio nulla est, restandi nulla facultas,
Aeternas quoniam poenas in morte timendum.

« Evertit, ita s. Hieronymus (1), penitus perversum hoc dogma (quod poenae finem sint habiturae) timorem Dei, dum facile homines labuntur ad vitia, putantes etiam diabolum, qui auctor est et peccatorum omnium fons, acta poenitentia, posse salvari. » Et addit: « Finge quod libet: annos et tempora duplica, et infinitas aetates congere cruciatibus; si finis omnium similis est, praeteritum omne pro nihilo est; quia non quaerimus, quid aliquando fuerimus, sed quid semper futuri sumus. »

Argumentum III. *Ex paritate inter retributionem praemiorum et retributionem poenarum.* — Bonis enim praemia, malis autem poenae debentur eadem iustitiae ratione. Atqui boni in fine obtento aeterna afficiuntur laetitia ac perenni gaudio. Ergo et mali in fine amisso aeternum percipient luctum, iramque sempiternam.

III. Insuper *tertio*, contra hoc de aeternitate poenarum dogma nullae opponi possunt difficultates, quas bene consulta ratio solvere nequeat.

Obiectio 1. Iustus iudex non infligit poenam, quae non habet proportionem cum culpa. Atqui Deus est iustus iudex: poena autem aeterna non habet proportionem cum culpa utpote temporaria, et saepe etiam momentanea. Ergo Deus non infligit poenam aeternam. — Respondeo. *Dist. 2.*^{m} *part. min.* Non est proportio arithmetica seu in tempore commensuratio inter durationem poenae aeternae et durationem culpae *conc.* vel *transm.*, non est proportio geometrica inter gravitatem poenae aeternae, et gravitatem culpae letalis *nego.* « Quidam, inquit s. Augustinus (2), iniustum putant, ut pro peccatis quamlibet

---

(1) Comment. in cap. III. Ionae.

(2) De Civ. Dei l. XXI. c. IX. Cf. s. Io. Chrysostom. hom. 25. ad Rom., Theodorum episc. in disput. XIV. contra Orig., s. Th. 1. 2. q. 87. a. 3.

magnis parvo scilicet tempore perpetratis, poena quisque damnetur aeterna; quasi ullius id umquam iustitia legis attendat, ut tanta mora temporis quisque puniatur, quanta mora temporis unde puniretur admisit.... Quid, in vinculis numquam tamdiu quisque iudicandus est esse debere, quamdiu fecit unde meruit alligari; cum iustissime annosas poenas servus in compedibus pendat, qui verbo aut ictu celerrime transeunte vel lacessivit dominum vel plagavit. » Et s. Thomas (1): « Non est contra rationem divinae iustitiae, ut aliquis poenam perpetuam patiatur, quia nec secundum leges humanas hoc exigitur, ut poena commensuretur culpae in tempore. Nam pro peccato adulterii vel homicidii, quod in tempore brevi committitur, lex humana infert quandoque perpetuum exilium aut etiam mortem, per quae aliquis in perpetuum a societate civitatis excluditur: et quod exilium non in perpetuum duret, hoc per accidens contingit, quia vita hominis non est perpetua: sed intentio iudicis ad hoc esse videtur, ut eum sicut potest perpetuo puniat. » — Allatum igitur argumentum potest in adversarios retorqueri. Est recti iudicis poenas iustas infligere. Atqui poenae aeternae sunt iustae: siquidem culpae quodammodo infinitae sunt proportionatae poenae infinitae quodammodo i. e. *extensive* seu quoad durationem. Ergo Deus iudex rectissimus poenas irrogat aeternas.

Obiectio II. Finis poenae est hominem retrahere a violatione legis. Atqui poena aeterna non retrahit hominem a violatione legis. Ergo poena aeterna caret fine seu ratione existendi. Ergo non existit. — Respondeo. *Dist. mai.* Finis unicus vel primarius poenae est hominem retrahere a violatione legis *nego*, secundarius *conc. Dist.*

(1) Opusc. cit. XXXII. volum. III. edit. p. De Maria.

min. Poena aeterna, quando est in statu *comminationis*, non est *de se* apta ad deterrendum et retrahendum hominem a violatione legis *nego*, quando est inflicta *trans. Dist. cons.* Poena aeterna caret fine i. e. non obtinet finem primarium *nego*, secundarium *subd.*, non est ex se efficax ad illum obtinendum *nego*, non obtinet de facto *iter. dist.*, quoad hunc vel illum hominem et ex eius culpa *trans.*, quoad hominum generalitatem *nego*. Duo itaque perpendantur: multiplex finis poenae, primarius alter, alter secundarius, et duplex status, in quo poena spectari debet, alter determinationis seu comminationis, alter vero irrogationis seu executionis. — Finis poenae *primarius* et praecipuus est ordinem moralem per culpam violatum vindicare eumque moraliter redintegrare: hinc poena dicitur vindicativa seu *expiatoria*. Finis *secundarius* est retrahere a violatione legis: et sic poena habetur *medicinalis* vel *exemplaris*, prout ipsius rei emendatio respicitur, vel hoc spectatur, quod a simili delicto perpetrando ceteri deterreantur (1). — Iamvero finem primarium obtinet poena aeterna. Nam ordinem violatum redintegrat, non iam *physice*, hoc efficiendo ut factum fiat infectum, sed *moraliter*. Sicut enim crimen est practica proclamatio, posse creaturam obedientiam Creatori denegare; ita poena est practica affirmatio, debere creaturam se submittere Creatori. Item, creatura tantum per poenam deprimitur, quantum per culpam se contra ordinationem legemque Dei extulit: tantum per poenam in semetipsa ostendit et manifestat electis divinam iustitiam (2), quantum per cul-

---

(1) Cf. Balmes, Eth. num. 215., Taparelli, *saggio teoret.* dissert IV. cap. III. num. 806.

(2) « Impiorum poenae, ita s. Thomas, suppl. q. 99. a. 1., in perpetuum duraturae ad hoc sunt utiles, ut de his electi gaudeant, dum in his Dei iustitiam contemplantur et dum se evasisse eas co-

pam noluit divinam recognoscere maiestatem bonitatemque laudare. Haec de fine primario. Quod autem spectat ad finem secundarium, etsi poena aeterna finem illum *in ipsis damnatis* non habeat, quando est inflicta (1), tamen illum habet, illumque in permultis obtinet, atque est de se apta ad illum semper et in omnibus obtinendum, quando est in statu comminationis. Hic autem illud animadverte, quod poenae aeternae efficaciam maxime ostendit: quod multi post multas legis naturalis violationes tandem resipiscant, et commissa scelera defleant, sicque per voluntariam poenitentiam ad finem ultimum se denuo convertant, id maxime debetur vi poenae aeternae. — Aliter est de imperfecta vitae huius sanctione: ea enim finem illum secundarium habet non modo quando est in statu comminationis, sed etiam, ut plurimum, quando est inflicta.

Obiectio III. Repugnat concipere Deum velle poe-

---

gnoscunt. » Item s. Gregorius, 4. Dialog. c. 44.: « Iniqui omnes aeterno supplicio deputati sua quidem iniquitate puniuntur, et tamen ad aliquid ardebunt, sc. ut iusti omnes et in Deo videant gaudia, quae perceperunt, et in aliis conspiciant supplicia, quae evaserunt quatenus tanto magis in aeternum divinae gratiae debitores se esse cognoscunt, quanto in aeternum mala puniri conspiciunt, quae eius adiutorio vicerunt. »

(1) « Poena, quae etiam secundum leges humanas infligitur non semper est medicinalis ei, qui punitur, sed solum aliis: sicut cum latro suspenditur, non ut ipse emendetur, sed propter alios, ut saltem metu poenae peccare desistant, secundum illud Proverb. XIX.: *Pestilente flagellato, stultus sapientior erit.* Sic igitur et aeternae poenae reproborum a Deo inflictae, sunt medicinales his, qui consideratione poenarum abstinent a peccatis, secundum illud Ps. LIX.: *Dedisti metuentibus te significationem, ut fugiant a facie arcus, ut liberentur dilecti tui.* » Ita s. Th., 1. 2. q. 87. a. 4. Cf. suppl. q. 99. a. 1. ad 2.m: « Damnatio aeterna impiorum est ad correctionem eorum, qui nunc sunt in Ecclesia. Non enim poenae sunt ad correctionem solum quando infliguntur, sed etiam quando determinantur. »

nam ac miseriam perpetuam creaturae rationalis. — Respondeo. *Dist*.... velle antecedenter ad praevisam legis violationem et ratione ipsius poenae *conc.*, non ratione ipsius poenae, sed ratione ordinis restituendi, et consequenter ad praevisam violationem ordinis *nego*. Hoc est discrimen inter praemium et poenam, quod cum illud sit volibile etiam ratione sui, haec non sit volibilis nisi ratione alterius i. e. ordinis violati redintegrandi (1). « Est concedendum, ait s. Thomas (2), quod poenae inferuntur a Deo, non *propter se* (idest propter ipsas poenas) quasi Deus in ipsis delectetur, sed *propter aliud*, scilicet propter ordinem imponendum creaturis, in quo bonum universi consistit. » Et alio in loco (3): « Deus non delectatur in poenis propter ipsas, sed delectatur in ordine suae iustitiae, quae hoc requirit. » Hinc Deus decernit quidem infligere poenam, non tamen id decernit *antecedenter*, sed *consequenter* ad praevisam ordinis violationem.

---

(1) In quo sita sit haec violati ordinis redintegratio, iam diximus in solutione praecedentis obiectionis: utile tamen erit haec addere ex s. Thoma, 1. 2. q. 87. a. 1.: « Cum peccatum sit actus inordinatus, manifestum est, quod quicumque peccat, contra aliquem ordinem agit, et ideo ab ipso ordine consequens est quod deprimatur, *quae quidem depressio poena est*. Unde secundum tres ordines, quibus subditur humana voluntas, *triplici* poena potest homo puniri. *Primo* quidem enim subditur humana natura ordini propriae rationis. *Secundo* ordini exterioris hominis gubernantis, vel spiritualiter vel temporaliter, politice seu oeconomice. *Tertio* subditur universali ordini divini regiminis. Quilibet autem horum ordinum per peccatum pervertitur, dum ille, qui peccat, agit et contra rationem et contra legem humanam et contra legem divinam. Unde triplicem poenam incurrit, unam quidem a seipso, quae est conscientiae remorsus, aliam vero ab homine, tertiam vero a Deo. »

(2) Contr. Gent. l. III. c. 144.

(3) In 1. 2. q. 87. a. 3. ad 2.m

Obiectio IV. Arguunt tum ex misericordia Dei infinita, tum ex magna hominis infirmitate. — Quod spectat ad misericordiam Dei, animadverte 1.°) misericordiam Dei esse quidem infinitam *in seipsa*, non autem in suis ad extra manifestationibus i. e. in suis miserationibus. Hae multae quidem sunt, non tamen infinitae (1). Animadverte 2.°) misericordiam ac clementiam debere considerari in Deo simul cum ceteris omnibus attributis, praecipue vero simul cum iustitia. « Scimus, ita s. Hieronymus (2), clementem esse Deum, nec qui peccatores sumus, crudelitate illius delectamur, sed legimus: *Misericors et iustus Dominus et Deus noster miseretur.* Iustitia Dei vallatur misericordia, et tali ad iudicium ambitione procedit: sic parcit ut iudicet, sic iudicat ut misereatur: *Misericordia et veritas obviaverunt sibi: iustitia et pax osculatae sunt se.* » Itaque Deus ita est infinite clemens ac misericors, ut simul sit infinite iustus. In hoc viae statu voluit suam erga improbos misericordiam latissime dominari, iustitiae, ut sic dicam, propemodum oblitus (3).

---

(1) « Forse, quaerit Segneri, Mann. Marz. 7., non ha la misericordia i suoi limiti, dentro i quali ha da contenersi? La potenza divina è infinita, e contuttociò non produce infinite cose. La providenza divina è infinita, e contuttociò non provvede a infinite cose. Così quantunque la divina bontà sia parimente infinita, non per questo sopperta infinite volte.... Altro è la misericordia *nel suo attributo*, altro è *ne' suoi atti*. Questi pur troppo hanno fine: *Multae sunt miserationes eius*, così si dice, ma non così mai si dice, *infinitae sunt*. »

(2) Comment. in cap. III. Ionae.

(3) Qualis quantaque nunc sit Dei in peccatores misericordia, bene describit Dantes. Purg. III., sic Manfredum loquentem inducens:

Poscia ch' i' ebbi rotta la persona
Di due punte mortali, io mi rendei
Piangendo a Quei che volentier perdona.
Orribil furon li peccati miei;
Ma la bontà infinita ha sì gran braccia,
Che prende ciò che si rivolve a lei.

In altera vero vita, cui meritorum retributionem reservavit, iustitiam suam in improbos exercet, ne una eademque sors excipiat tum eos, qui hac in vita misericordia abusi sunt, tum eos, qui eadem recte sunt usi. — Ad illud autem, quod de humana infirmitate additur, respondendum est, quod etsi humana voluntas sit infirma seu proclivis ad peccatum, non tamen est physice necessitata seu determinata ad peccandum, ita ut in eius potestate non sit legem servare, neque mediis et adiumentis ad eam servandam est destituta.

OBIECTIO V. Numquid non potest Deus alicui remittere poenam? Numquid non potest impiorum animas redigere in nihilum? — Ad priorem quaestionem sic respondeo cum s. Thoma (1): « Potest quidem secundum ordinem sapientiae suae, sed contra ordinem sapientiae et iustitiae, non. » — Ad alteram quaestionem cum eodem angelico Doctore (2) sic respondeo: « Licet Deus de iustitia creaturae contra se peccanti posset esse subtrahere et eam in nihilum redigere, tamen convenientior iustitiae modus est, ut eam in esse reservet ad poenam .... quia ista iustitia congruentius respondet culpae in duobus. — In uno quidem, quia in culpa voluntas contra Deum agit, non autem natura, quae ordinem sibi a Deo inditum servat; et ideo talis debet esse poena, quae voluntatem affligat, naturae nocendo, qua voluntas abutitur. Si autem creatura omnino in nihilum redigeretur, esset tantum nocumentum naturae, et non afflictio voluntatis. — In altero vero, quia cum in peccato duo sint, scilicet

---

(1) Comment. in ep. II. ad Tim cap. II. lect. 2. Ib paulo super. dixerat: « Deus non potest negare suam virtutem et iustitiam quin puniat. » Cf. 2. 2. q. 67. a. 4.

(2) De pot. q. 5. a. 4. ad 6.^{m} Cf. Suarez, de Angelis l. 1. c. XI num. 5.

aversio ab incommutabili bono et conversio ad bonum commutabile, conversio post se aversionem trahit: nullus enim peccans intendit a Deo averti, sed quaerit frui temporali bono, cum quo simul Deo frui non potest. Unde cum poena damni aversioni culpae respondeat, conversioni vero eius poena sensus pro actuali culpa, conveniens est ut poena damni non sit sine poena sensus. Si autem in nihilum creatura redigeretur, esset quidem poena damni aeterna, sed non remaneret poena sensus. » Paucis: annihilatio foret poena nimis improportionata gravitati culpae, nimis insufficiens ad humanam voluntatem in officio continendam. Iustum est ac necessarium impios in esse reservari ad poenas, i. e. tum ad poenam damni tum ad poenam sensus, in perpetuum luendas. Et sane scelesti homines, ut iam diximus, ad omnis legis iugum excutiendum hoc sibi conantur persuadere, animam in separatione a corpore interire vel a Deo in nihilum redigi.

ARTICULUS V.

De lege positiva.

136. Cum lex primo in aeternam et temporalem distinguatur, temporalis vero subdividatur in naturalem et positivam, hinc posteaquam de lege aeterna ac de prima eius participatione seu de lege naturali diximus, agere tandem debemus de lege positiva. Ut ex iis, quae pluribus iam in locis diximus, constat, duae sunt notae sive characteres legis positivae, quorum alter se tenet ex parte *materiae,* quam respicit, alter vero ex parte *legislatoris*, a cuius voluntate procedit. Lex nempe positiva est illa — quae si prohibens sit, versatur circa

actiones non *ex se* vel *suapte natura* malas, si sit praecipiens, versatur circa actiones non *ex se* bonas et necessarias — quaeque proinde non iam a *necessaria*, sicut lex naturalis, sed a *libera* superioris voluntate procedit (1). Exemplo sit lex, quam Deus tulit Adamo, ne pomum comederet (2). — Haec scilicet est notio ac definitio legis positivae proprie ac simpliciter dictae. Dantur enim leges, quae sunt positivae non quidem ratione *materiae*, circa quam versantur (prohibent enim actiones ex se malas, praecipiunt actiones ex se bonas et necessarias), sed tantummodo ratione modi, quo pro-

---

(1) Suarez, de leg. l. 1. c. 3. num 10., sic ex inspecta *materia* definit legem positivam: « Est illa quae versatur circa actiones, quae seclusa tali lege non essent sub obligatione, per illam autem efficiuntur necessariae. » Idem Suarez, de leg. l. II. c. 2. num. 6, eamdem legem ex inspecto *auctore* sic definit: « Est illa, quae ponitur per *liberam* voluntatem alicuius potentis praecipere et suo praecepto seu voluntate obligare eum cui lex imponitur. » Utramque porro notionem simul ponit, initio libri III., inquiens: « Praecepta utriusque iuris, divini et humani positivi, non habent per se intrinsecam necessitatem, sed ex voluntate extrinseca. » Cf. super. n. 105. pag. 291.

(2) Huiusmodi mandatum fuit vera lex *generaliter* lata. « Praeceptum divinum impositum Adae in statu innocentiae, non soli illi pro sua persona, sed ut capiti totius naturae impositum fuit, et duraturum semper fuisset in illo statu, et obligaturum omnes, et in tantum habuit propriam rationem legis. Cuius signum est, quia licet Deus imposuerit praeceptum soli Adae, priusquam Evam formaret, Genes. 2., nihilominus etiam Eva per illud obligata fuit, ut constat ex cap. 3. At vero praeceptum quod Deus posuit Abrahae de immolando filio, non potest dici proprie lex, sed praeceptum, iuxta communem loquendi modum. » Ita recte Suarez, de leg. l. 1. cap. 6. num. 9. Quae ut intelligas, illud recolendum, quod iam alibi monuimus, legem debere esse *communem*, seu *generaliter* ferri. Hinc in l. Iura. 2. ff. de Legibus haec leguntur: « Iura non in singulas personas, sed generaliter constituuntur. »

mulgantur vel etiam specialis adiunctae sanctionis, sub qua aliquid prohibent vel praecipiunt. Hae leges sensu minus presso dicuntur et sunt positivae. Exemplo sit lex civilis prohibens furtum sub poena carceris vel verberum.

§. I. De possibilitate et existentia legis positivae.

Thesis XLVII.

Illud in primis manifestum est, legem positivam nedum possibilem esse, sed reapse existere.

137. Praenotiones. Recolenda hic est distinctio iam superius tradita legis positivae in *divinam* et *humanam.* Divina est, quae a libera legislatoris Dei voluntate dimanat *proxime* et *immediate*, estque ab eo toti legi naturali superaddita. Humana est, quae proxime ab homine concepta et posita est. « Est, inquit Suarez (1), lex humana opus hominis ab eius potestate et prudentia proxime manans, et tamquam regula et mensura operationum subditis posita. »

Lex itaque non dicitur *humana* ex hoc tantum quod hominibus imponitur aut passive in illis est (tunc enim lex ipsa naturalis dicenda foret humana), sed quia actus est hominis et ab eo tamquam ab auctore proxime fertur. Similiter humana non foret lex illa, quam Deus ipse ferret atque per hominem tamquam merum promulgatorem aliis manifestaret (2): aliud enim est esse auctorem

---

(1) De leg. l. 1. c. 3. num. 17. Vide super. n. 103. pag. 285. adnot. 1.m

(2) Sic Ioann. I.. dicitur lex vetus data per Moysen, et Act. 6. dicitur ipsi Moysi data per Angelos.

seu latorem legis, aliud vero est esse praeconem seu proclamatorem legis ab alio conditae (1).

138. Demonstratio. Duas haec thesis habet partes, quarum prior agit de possibilitate, altera de existentia legis positivae.

I. Illud *primo* est omnino perspectum, posse Deum legem naturalem, quam per nativum rationis lumen manifestat, amplius externis signis declarare et sic legem ferre saltem quoad promulgationis modum positivam. Quod si Deus praestet, id sane erit habendum tamquam ingens divinae bonitatis beneficium atque humanae infirmitatis auxilium permagnum. Neque enim, ut iam diximus, lex naturalis quoad omnia et singula, quibus constat, praecepta est omnibus indiscriminatim perspicua, neque ipsa prima eius principia adeo clara sunt, ut nequeant maiori adhuc firmiorique notitia intelligi ab homine ac teneri, neque etiam talia sunt, ut in improbis propter exsuperantiam peccatorum non obscurentur atque per consuetudinem peccandi non obtenebrentur (2). Itaque si naturalem legem revelet, hoc efficit Deus, ut omnia eius praecepta « ab omnibus expedite et nullo admixto errore cognosci possint » (3).

Insuper *secundo* praeter actiones de se malas, quas per legem naturalem prohibet, atque actiones de se bonas ac necessarias, quas per eamdem legem praecipit,

---

(1) Ut hoc melius intelligatur, iuvat addere haec alia Suaresii verba, l. II. c. 4. num. 8.: « Lex humana pervenit ad subditos mediante homine, non tantum ut causa *per accidens* (ut sic dicam), id est proponente et applicante, sed etiam ut causa *per se*, id est constituente ipsam legem. Nam a voluntate hominis legislatoris habet *proxime* suam virtutem et efficaciam »

(2) Haec fere sunt verba s. Thomae, 1. 2. q. 98. a. 6.

(3) Concil. Vatic. sess. III. cap. 2.

potest Deus aliarum etiam actionum omissionem vel positionem ab homine exigere, in maius scilicet submissionis ac dependentiae signum. Etenim Deus est absolutus dominus hominis, quippe qui ipsius est creator. Atqui absolutus dominus rei alicuius potest de re absolute sua disponere, idque *quomodocumque* voluerit: siquidem res illa ad ipsum pertinet *absolute*, ipseque rei illius dominus est *absolutus*. Ergo potest Deus de homine quomodocumque velit disponere: et quandoquidem obligare aliquem ad aliquid agendum vel omittendum nil est aliud, nisi de eius actionibus disponere: hinc potest Deus hominem quantumcumque et quomodocumque ultra naturalem legem obligare. Itaque potest prohibere homini illas etiam actiones, quae de se malae non sunt, et praecipere actiones illas, quae non sunt de se necessariae, exigendo tum alios ob fines, tum in plenius divinae suae maiestatis obsequium priorum illarum actionum omissionem aliarumque positionem. Quare ut potest existere et de facto existit lex divina naturalis, sic potest existere lex divina positiva.

Adde *tertio*, posse sane Deum pro sua in hominem bonitate ipsum elevare ad ordinem naturali ordine altiorem atque ad finem dirigere beatitudinis supernaturalis, quae excedit proportionem naturalis facultatis humanae (1). Qua in hypothesi necessarium erit, ut supra legem naturalem homo dirigatur ad ordinem illum finemque supernaturalem lege positiva divinitus data (2).

---

(1) Vide super. num. 24. pag 68.

(2) Ad rem s. Th., 1. 2. q. 91. a. 4.: « Per legem dirigitur homo ad actus proprios in ordine ad ultimum finem. Et si quidem homo ordinaretur tantum ad finem, qui non excederet proportionem naturalis facultatis hominis, non oporteret quod homo haberet aliquid directivum ex parte rationis supra legem naturalem et legem hu-

Quemadmodum igitur consequenter ad creationem hominis existit lex divina naturalis, ita necessario existit lex divina positiva consequenter ad ipsius hominis elevationem ad ordinem et finem supernaturalem (1).

At *quarto* potest Deus homines regere per alios homines, quos sibi adiungat tamquam cooperatores in mundi huius administratione, atque constituat visibiles humanarum societatum rectores, quibusque tamquam suis ministris certos intra limites communicet suam obligandi potestatem. Cur, quaeso, id non posset Deus absolutus hominis dominus, praesertim cum suavior sit illiusmodi gubernationis modus, humanaeque naturae magis accommodatus? Tunc autem en iam lex humana. Quae enim dispositiones ab iis Dei ministris statuantur in bonum commune, et intra concessae potestatis ambitum, eae vim habent obligativam: siquidem ministro Regis in iis, in quibus est minister, obtemperandum est, sicut ipsi Regi. Eae igitur erunt verae leges, cumque ab homine proxime constituantur et procedant, eae erunt verae leges humanae.

II. Videndum iam est, utrum reapse Deus hoc, quo absolute pollet, ius voluerit exercere. Ac *primo* praecepta ad naturalem honestatem pertinentia prius quidem homi-

---

manitus positam, quae ab ea derivatur. Sed quia homo ordinatur ad finem beatitudinis aeternae, quae excedit proportionem naturalis facultatis humanae, ideo necessarium fuit, ut supra legem naturalem et humanam dirigeretur etiam ad suum finem lege divinitus data. »

(1) Suarez, de leg. l. 1 c. 3. num 11, duplicem saepe distinguit legem naturalem — unam pure naturalem — aliam simpliciter supernaturalem, naturalem autem respective per comparationem ad gratiam, quae gratia habet et ipsa suam propriam essentiam et naturam. Vide etiam l. II. in prooemio. Sed haec distinctio potius spectat ad Theologiam, et idcirco satis sit eam breviter hic innuisse.

nibus proposuit per lumen ipsum naturale, secundo autem per legem Decalogi in tabulis Mosaicis scriptam. Haec enim lex scripta in tabulis « reipsa non est alia quoad substantialem obligationem a lege naturali, cuius solam maiorem notitiam contulit » (1), si excipias tertium Decalogi praeceptum, quatenus involvit circumstantiam determinatae ac fixae diei divino cultui speciali ratione dicandae.

Insuper *secundo* hisce naturalibus praeceptis alia addidit positiva tum ante legem Moysi traditam, tum in lege Mosaica, tum in Evangelica, quae lex amoris, gratiae ac testamentum novum nuncupatur. Quae omnia iure hic supponimus, sicut et illud aliud, Deum reapse hominem ad ordinem finemque supernaturalem evexisse. Ut aliqua addamus, de lege divina positiva sic apposite Gury (2): « Lex divina positiva duplex est *vetus* et *nova*. — I. Lex vetus seu veteris Testamenti continebat praecepta triplicis generis. 1.° *Moralia*, quae spectabant rectitudinem moralem et id statuebant, quod lege naturali praescriptum erat: talia sunt Decalogi praecepta. 2.° *Caeremonialia*, quae referebantur ad Dei cultum, et statuebant caeremonias et sacrificia. 3.° *Iudicialia*, quae ad politicam et oeconomicam administrationem, seu ad rectam

(1) Ita Suarez, de leg. l. II. in prooem.

(2) Tract. de leg. pars II. c. 1. art. 2. num. 124. Lex nova differt a veteri, praesertim in sequentibus: 1.° vetus fuit umbra et figura, nova est lux et veritas: 2.° vetus lex timoris erat, nova gratiae et amoris est. Lex vetus dicitur imperfecta, non quidem in se, sed relative ad perfectiorem. Erat enim perfecta in se, cum Deum auctorem haberet, et Deus per illam attingeret scopum, quem sibi praestituerat. Lex nova pro omnibus lata est, ideoque obligat omnes, quibus nota est. Sic enim Christus, Matth. XXVIII. 19. 20.: « Euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris etc.... docentes eos servare omnia, quaecumque mandavi vobis. »

populi gubernationem pertinebant. Lex vetus a Christo abrogata fuit, utpote *posita donec veniret semen cui promiserat*, ut ait Apostolus (1): sola igitur pars veteris legis, quae ad *mores* spectabat, in lege nova servata est et firmata. — II. Lex nova seu evangelica, quae dicitur lex gratiae vel libertatis vel novum Testamentum, continet documenta triplicis generis: 1.° praecepta *moralia* circa virtutes praesertim theologicas: 2.° praecepta *caeremonialia*, circa Sacramenta et Missae sacrificium: 3.° mera *consilia*, sed magno praemio digna. »

At *tertio* ipsemet Deus multiplicem instituit inter homines voluitque esse societatem. Ut naturae auctor societatem ipse instituit non modo *domesticam* sed et *civilem*, quae proinde sunt societates vere proprieque naturales, primam originem ab ipso Deo, non ab humana voluntate trahentes: ut auctor ordinis supernaturalis, societatem instituit *ecclesiasticam*. Atqui nulla est nec potest esse communitas sine visibili aliquo capite et rectore (nomine rectoris intelligendo personam sive *physice* unam sive unam *moraliter* i. e. coetum hominum), qui modum determinet tendendi in commune bonum, quem modum ceteri socii servare teneantur. Ergo Deus (qui sane nequit negare seipsum, ac proinde nequit velle societatem aliquam existere, simulque nolle ea, quae ad societatis existentiam sunt necessaria) vult esse visibiles rectores triplicis praedictae societatis, qui modum determinent tendendi in finem uniuscuiusque societatis proprium, quem modum socii debeant observare (2). Sed determi-

(1) Ad Gal. III. 10.

(2) Haec fient clariora ex iis, quae in altera parte tradentur de societate humana in genere et in specie. Ibi ostendemus societates tum domesticam tum civilem esse stricto sensu naturales i. e. a Deo volitas et institutas.

natio modi tendendi in finem si obligatoria sit, est *lex*, et si proxime pendeat ab humana voluntate, est lex *humana*. Ergo non solum lex datur positiva divina, sed verae etiam existunt leges humanae, tum civiles tum ecclesiasticae.

Dices, modum tendendi in finem pro societate domestica et civili determinari a lege naturali, pro societate ecclesiastica a lege Christi institutoris. Respondeo legem naturalem, quae est lex *prima* et hinc valde generalis, non omnia in particulari determinare relate ad domesticam et civilem societatem, quemadmodum nec lex Christi omnia singillatim determinat relate ad ecclesiasticam societatem, sed quaedam statuere generaliora, qnae a variis cuiuscumque societatis rectoribus sunt magis in individuo per speciales leges et pro varietate adiunctorum definienda (1).

Quum itaque lex positiva tum divina tum humana nedum possibilis sit, verum etiam reapse existat; duae sunt praecipuae quaestiones de eadem instituendae. Prior haec est: an et quomodo ad legem aeternam et ad legem naturalem lex positiva referatur. Altera vero haec est: an sint et quaenam sint essentiales legis positivae conditiones, quibus si lex sit destituta, iam sit lex iniusta, ac proinde nulla et irrita.

---

(1) Ad rem Suarez, de leg. l. 1. c. 3. n. 20.: « Deus (ut supponimus) specialem congregationem fidelium, quae esset unum corpus, quod nunc Ecclesiam vocamus, instituit: et per legem a se latam non disposuit in particulari de omnibus, quae ad spirituale regimen Ecclesiae convenientia esse poterant, sed solum quaedam substantialia fundamenta huius spiritualis reipublicae instituit, reliqua vero per suos ministros et ecclesiae pastores disponenda reliquit, tum ut suaviter et modo hominibus accommodato omnia ordinarentur, tum quia non poterant omnia in particulari ita determinari ut essent immutabilia. Haec ergo determinatio fit per leges canonicas et ideo tam fuerunt necessariae in spirituali republica Ecclesiae, sicut civiles in temporali. » Vide super, num. 107. pag. 297.

§ II. De habitudine legis positivae ad legem aeternam et naturalem.

Thesis XLVIII.

Omnes positivae leges ad legem aeternam se habent tamquam effectus ad causam: omnes legem naturalem praesupponunt tamquam fundamentum vel conditionem necessariam.

139. Demonstratio. Haec thesis duas habet partes, quarum altera leges positivas comparat cum lege *aeterna*, altera vero cum lege *naturali*.

I. Cum lex positiva sit alia divinitus, alia humanitus constituta, de utraque seorsim agemus, inquirendo quomodo ad legem aeternam se se habeat.

Spectemus 1.° legem positivam divinam. Haec dupliciter potest considerari, active quatenus est in legislatore, passive quatenus est in creatura rationali. Si priori modo spectetur, tunc, ut recte notat Suarez (1), « non est effectus legis aeternae, sed est potius ipsa lex aeterna *secundum quemdam conceptum inadaequatum eius* ». Sin autem altero modo spectetur (et sic spectatur, cum de ea sermo est, ut de lege temporali per contradistinctionem a lege aeterna), tunc effectus est, isque *immediatus* legis aeternae, ad quam se habet tamquam ad *proximam* sui causam efficientem: per legem scilicet positivam divinam ipsa lex aeterna participatur (2). Qua in re lex

(1) De leg. l. II. c. 4. num. 7.

(2) Ibidem sic pergit Suarez: « Lex haec divina (ut est ad extra existens in subditis) est participatio legis aeternae excellentior quacumque alia, tum quia perfectius in ea participatur lex aeterna,

haec positiva divina convenit cum lege divina naturali: utraque enim est lex passive in hominibus recepta, utraque est immediata legis aeternae participatio in rationali creatura, etsi alio et alio modo, naturalis quidem per ipsum nativum rationis lumen, et secundum proportionem capacitatis humanae naturae, positiva vero per externa aliqua signa liberam Dei voluntatem manifestantia et modo multo excellentiore.

Spectemus 2.° legem positivam humanam. Haec non solummodo ut est passive in subditis, verum etiam ut est active in principe et legislatore humano (sub qua etiam altera consideratione est quid creatum ac temporale) se habet ad legem aeternam tamquam effectus ad causam sui *exemplarem*, et rursus tamquam effectus ad causam sui *efficientem*. Etenim duo in lege sunt apprime distinguenda ac sedulo consideranda, *rectitudo* eius atque eius *vis obligativa:* porro utrumque lex humana habet a lege aeterna.

Et sane α) ad rectitudinem quod attinet, lex humana, quicumque demum sit eius inventor et lator, non est recta *de se*: primo quidem quia est opus hominis, cuius intellectus a veritate, voluntas a rectitudine est defectibilis: secundo autem quia tunc nullae dari possent leges iniustae, quod est contra factum ipsum tot legum ini-

---

tum etiam quia immediatius ab ipsa manat, tum quia obligatio eius immediate est ab eadem divina auctoritate. » Et num. sequente: « In divina lege obligatio est immediate ab ipso Deo, nam prout est in homine non obligat, nisi quatenus indicat divinam rationem seu voluntatem: in lege autem humana obligatio non est immediate a Deo, qnia prout est in subditis immediate respicit voluntatem principis, qui habet vim constituendi novam legem distinctam a lege divina, et ab illa est proxima obligatio, quamvis radicaliter tota sit a lege aeterna. »

quarum, quae extiterunt atque existunt, necnon contra communem sensum et praxim hominum, qui statim ac aliqua humani principis lex proponitur, eam illico in examen adducunt, ad diiudicandum utrum necne sit recta. Cum itaque humana lex non sit recta *de se*, si tamen est recta, talis erit per comparationem et conformitatem ad aliam legem non humanam, et consequenter divinam. Ergo lex humana, si recta sit, rectitudinem suam habet a lege divina, i. e. a lege aeterna active in Deo existente et passive in homine saltem per naturale rationis lumen impressa ac participata. In hunc sensum dixit s. Augustinus (1): « Conditor legum temporalium, si vir bonus est et sapiens, illam ipsam consulit aeternam, de qua nulli animae iudicare datum est, ut secundum eius incommutabiles regulas quid sit pro tempore iubendum vetandumve discernat ». Et alibi (2): « Nihil est in temporali lege iustum, quod ex aeterna lege non derivetur. » Quin imo idem ethnicus Tullius hanc intellexit veritatem inquiens (3): « Lex nihil est aliud, nisi recta et a numine Deorum tracta ratio, imperans honesta prohibensque contraria ».

Quod autem 3) spectat ad vim obligativam, haec, ut superius in thesi trigesima nona ostendimus, exsurgit ex necessaria actionis connexione cum fine ultimo. Iamvero, ut in thesi quadragesima demonstravimus, princeps humanus habet quidem *in seipso* potestatem nectendi actionem cum fine ultimo et sic reddendi actionem obligatoriam, verum illiusmodi potestatem obligativam non habet *a seipso*, sed ex ordinatione Dei supremi gubernatoris, qua ab aeterno

(1) Lib. de vera relig. cap. 31.
(2) Lib. 1. de lib. arb. cap. 9.
(3) In Philippic. 2.

statuit adhibere homines tamquam cooperatores et ministros in regimine mundi, eis potestatem ad obligandum certos intra limites communicando. Atqui ordinatio Dei gubernatoris nil est aliud nisi lex aeterna. Ergo princeps humanus potestatem obligativam habet ex lege aeterna: eiusque actus, si obligatorii sunt, sunt tales ex efficacia legis aeternae. Itaque Deus est universalis legislator vel *suppositi immediatione* vel *virtutis*, ut philosophi sermocinantur (1). Quae omnia aperte significavit divina Sapientia cum dixit (2): *Per me reges regnant*, utique quantum ad potestatem obligativam, *et legum conditores iusta decernunt*, utique quantum ad rectam rationem.

II. Quemadmodum legem positivam cum lege aeterna comparavimus, ita eamdem nunc conferemus cum lege naturali.

Ac *primo* quidem lex positiva (3) praesupponit legem naturalem. Etenim quamvis omnis lex temporalis, ut ex dictis in praecedente parte constat, vere sit participatio legis aeternae; tamen hoc intercedit discrimen inter naturalem legem et positivam, quod naturalis sit *prima*, positiva autem *secunda* (si divina sit, immediata, si humana, mediata) legis aeternae participatio. Hoc liquet ex ipsa voce, qua denominatur *naturalis*: siquidem natura

---

(1) Cf. Suarez in prooem. ad libros de leg.

(2) Prov. 8. De hac quaestione cf. s. Thomam, 1. 2. q. 93. art. 3. « utrum omnis lex a lege aeterna derivetur. »

(3) Cum dicimus quod lex positiva divina supponit legem divinam naturalem, sermo nobis est, ut patet, non de lege positiva divina active spectata in Deo, sub qua consideratione est lex ipsa aeterna secundum conceptum eius *inadaequatum*, ut iam cum Suaresio monuimus, sed de lege positiva divina passive spectata in creatura rationali. Sub hoc respectu duae immediatae participationes legis aeternae, naturalis et positiva, ita se habent, ut naturalis praecedat necessario positivam.

est primum in unoquoque. Iamvero si ita res se habet, nimis est manifestum, quod lex positiva praesupponit naturalem: secundum enim praesupponit primum, cui succedat.

Porro *secundo* lex positiva praesupponit naturalem tamquam fundamentum, in quo innititur, vel saltem tamquam conditionem necessariam. Etenim lex positiva praesupponit haec duo principia: Deo obtemperandum est, tunc etiam cum praecipit illa, quae per se non pertinent ad naturalem honestatem, itemque obtemperandum est legitimis Dei ministris potestate sibi a Deo concessa legitime utentibus. Sed haec sunt principia legis naturalis. Ergo lex positiva praesupponit legem naturalem alterutro illo, quem diximus modo (1).

Quae veritas clarius etiam apparet, si nominatim loquamur de lege humana civili, quae fere non est aliud,

---

(1) Haec valde utilia addam ex Suaresio, de leg. l. II. c. 9. num. 13.: « Respectu obligationis supernaturalis provenientis ex lege divina positiva distinguendum ulterius est quoad naturalem legem. Nam si loquamur de illa lege naturali, quae *connaturalis est gratiae* (vide quae dix. in pag. 375 adnot. 1.), eodem modo comparabitur ad quamcumque legem positivam ordinis supernaturalis, quo lex mere naturalis ad legem civilem: nam est eadem proportio. Imo idem dicendum est de lege humana canonica. Nam quatenus procedit ex potestate supernaturali, per se fundatur in principiis supernaturalibus connaturalibus ipsi gratiae; et ideo mediate quidem, tamen per se et connaturali modo ex illa oritur, ut ex causa universaliori. Loquendo autem de naturali lege magis stricte, ut est a solo lumine naturae, sic quidem etiam obligatio supernaturalis est aliquo modo effectus legis illius, non tamen per se, sed tantum per accidens. Priorem partem probant superius adducta. Ratio autem posterioris partis est, quia naturalis cognitio non potest esse causa per se supernaturalis cognitionis, cum sit inferioris ordinis: potest autem esse *conditio necessaria*, ut applicetur obiectum sufficienter cognitioni supernaturali, ut ex materia de fide constat. Hoc ergo modo potest

nisi determinatio magis particularis et individua generalium legis naturalis praeceptorum (1). Videlicet lex naturalis, ut iam in praecedente thesi innuebamus, hoc ipso quod est *prima* illa lex, per quam primo nobis applicatur et innotescit lex aeterna, est admodum generalis. Hinc, ut alibi iam diximus, generali tantum ratione dictat quid sit faciendum, v. g. tributa esse imponenda et solvenda, maleficia esse punienda etc., non autem designat in particulari quantitatem tributi, qualitatem poenae etc., quae omnia maxime pendent ab adiunctis, pro quorum varietate sunt aliter et aliter constituenda. Hoc autem est potissimum munus legis civilis, definire magis in individuo ea, quae a naturali lege relinquuntur nimis indeterminata. Itaque generalia legis naturalis principia se habent ad modum radicis, ex qua pullulant et evolvuntur, ad modum basis, supra quam exsurgunt et attolluntur specialia legis civilis dictamina.

---

dictamen naturale supponi et esse necessarium, ut praeceptum supernaturale possit applicari. » Lex evangelica non tam determinat, quam perficit et elevat legem naturae, eo sane pacto, quo gratia praesupponit naturam, eamque perficit et elevat potius quam determinat.

(1) Hinc duplex passim distinguitur lex humana, praesertim civilis, altera *declaratoria* tantum obligationis naturalis, ut est lex civilis prohibens furtum, homicidium, usuras, et huiusmodi lex non est positiva nisi quoad promulgationis modum vel adiunctam sanctionem specialem, altera *determinativa* eorum, quae lex naturalis praecipit tantum in generali. « Posteriores hae leges, inquit Suarez, de leg, l. III. c. 21. num. 10., quae propriissime humanae sunt, derivantur a lege naturali per modum determinationis et secundum illam determinationem obligant immediate ex vi potestatis humanae, quae obligationem illam in conscientia potest addere supra obligationem legis naturalis vel divinae etc. »

Thesis XLIX.

Quemadmodum igitur naturalismus, quem vocant moralem, ita etiam moralis positivismus est omnino reiiciendus.

140. Praenotiones. Duo sunt praecipui de lege positiva errores, alter illorum, qui solam admittunt legem naturalem, omnemque reiiciunt positivam legislationem, praesertim divinam, et hic error *naturalismus moralis* dici potest: alter illorum, qui legem reiiciunt naturalem, solamque admittunt positivam legislationem, et hic error dici solet *positivismus moralis.*

De naturalismo morali iam satis dictum est in thesi quadragesima septima, in qua ostendimus, positivam legem tum divinam tum humanam non modo possibilem esse, sed etiam convenientem, utilem, atque adeo necessariam, eamdemque reapse existere. Quod vero spectat ad positivismum moralem, eius falsitas patet tum ex iis, quae de lege aeterna ac naturali diximus in artic. tertio et quarto huius capitis, tum ex iis, quae in praecedente thesi disputavimus de habitudine legis positivae ad legem aeternam ac naturalem. Hoc nempe ex ea thesi manifeste patet, quod seiungere a lege positiva legem naturalem, eamque reiicere, idem prorsus est ac radicem arbori, aedificio basim subtrahere: arescet scilicet arbor, ruet aedificium. Iuverit tamen ad exitialem hunc errorem penitus refellendum pauca addere.

141. Demonstratio. Ex positivistis alii solam admittunt legem humanam, omni reiecta lege divina sive positiva sive naturali, alii vero legem quidem naturalem reiiciunt, non vero positivam divinam.

I. Spectemus *primo* eos, qui solam admittunt legem humanam, nominatim vero civilem.

2) Si nulla esset lex humana, quae praeciperet cultum erga Deum, pietatem erga parentes etc., si nulla esset lex humana, quae prohiberet blasphemiam, periurium etc., tunc in hac, quam refellimus, sententia priores illae actiones non essent habendae tamquam bonae, posteriores aliae actiones non essent habendae tamquam malae: actio enim non est bona nec mala nisi per relationem conformitatis cum lege vel difformitatis ab eadem. Atqui assertio illiusmodi est aperte contraria rectae rationi ipsique sensui communi. Pudeat sane Christianum philosophum sententiae adhaerere, quam vel ipsi ethnici aperte reprobarunt. « Hoc, ita Tullius (1), quamquam video propter depravationem consuetudinis neque more turpe haberi, neque aut lege sanciri aut iure civili, tamen *naturae lege* sancitum est. »

3) Si sola datur lex humana, tunc sane dicendum est, actionem hoc ipso tantum, quod ab ea praecipitur, esse bonam, itemque actionem eo ipso tantum, quod ab ea prohibetur, esse malam. Atqui rursus hoc est contrarium rectae rationi et sensui communi. Fac legem humanam praecipere vel permittere parentibus, ut filios suos certis in casibus interficiant: quis dixerit talem actionem, eo quod praecepta est a lege humana vel ab eadem permissa, esse bonam ac licitam? quis talem actionem, non obstante lege humana praecipiente, aut saltem permittente, non damnarit ut malam? Fac legem humanam prohibere cultum veri Dei privatum aut publicum: quis talem actionem affirmaverit, utpote prohibitam a lege humana, esse malam? quis eam actionem, non obstante lege humana prohibente, non probaverit ut bonam? Ad rem Tullius (2): « Quod si populorum iussis, si principum decretis, si sen-

---

(1) De off. l. III. c. 17.

(2) De leg. l. I. cap. 16.

tentiis iudicum iura constituerentur; ius esset latrocinari, ius adulterare, ius testamenta falsa supponere, si haec suffragiis aut scitis multitudinis probarentur. Quae si tanta potestas est stultorum sententiis atque iussis, ut eorum suffragiis rerum natura vertatur, cur non sanciunt, ut quae mala perniciosaque sunt, habeantur pro bonis et salutaribus? aut cur, cum ius ex iniuria lex facere possit, bonum eadem facere non possit ex malo? Atqui nos legem bonam a mala nulla alia nisi naturae norma dividere possumus; nec solum ius et iniuria natura diiudicatur, sed omnino omnia honesta et turpia. Nam et communis intelligentia nobis notas res efficit, easque in animis nostris inchoavit, ut honesta in virtute ponantur, in vitiis turpia. Ea autem in opinione existimare, non in natura posita dementis est. »

II. Spectemus *secundo* eos, qui legem quidem naturalem reiiciunt, non vero positivam divinam.

α) In hac sententia illud consequeretur, Deum quidquid praecipit, ita praecipere, ut posset non praecipere, seu quidquid praecipit, praecipere *libere:* quidquid vero prohibet, ita prohibere, ut posset non prohibere, seu quidquid prohibet, prohibere libere. Sed hoc consequens est falsum, ut iam superius diximus (1). Ergo cum iure a falsitate consequentis arguatur ad falsitatem antecedentis, restat sententiam hanc esse falsam.

β) Rursus, illud etiam consequeretur, bonum et malum morale sola naturali ratione dignosci ab homine non posse, sed ad bonum et malum morale discernendum absoluta et physica necessitate (non tantummodo relativa et morali) prorsus requiri positivam Dei revelationem. Sed hoc etiam consequens est falsum. Ergo falsa est etiam sententia, ex qua consequitur.

(1) Cf. thesim XXII. argum. IV. pag. 186.

§ III, De essentialibus positivae legis conditionibus.

Thesis L.

Quatuor sunt essentiales legis humanae conditiones. Lex scilicet humana debet 1.°) nulli divinae legi adversari: 2.°) fini communitatis, cui fertur, conducere: 3.°) ambitum potestatis ferentis non excedere: 4.°) onera subditis secundum aequalitatem proportionis imponere.

142. Praenotiones. Nomine essentialium conditionum legis intelliguntur illa, quibus si lex destituatur, iam amplius non est ordinatio rationis, sed deordinatio, nec proinde iam amplius est lex, sed iniquitas, violentia atque legiferae abusus potestatis. Qua ex definitione illud statim apparet, quaestionem hanc non institui, neque institui posse de lege illa, quae Deum ipsum habet auctorem seu est divina. Nam in Deo, qui ipsa sapientia est ipsaque rectitudo, quìque cum sit absolutus hominis dominus ac proinde supremus legislator, habet *in se* et *ex se* obligativam potestatem, quam ab ipso ceteri omnes, quotquot recensentur, humani legumlatores participant, in Deo, inquam, nulla potest esse iniquitas (1), nullus concipi potest legislativae potestatis abusus. Itaque nonnisi de lege humana potest haec quaestio institui: quaenam sint illa, quae si ipsi non insint, ea poterit quidem abusive vocari lex, sed vera lex esse nequit.

---

(1) Cf. de hac re Suarez, de leg. l. I. c. 9. num. 3., ubi praeter alia habet haec: « Impossibile est, ut lex divina positiva aliquid *contra* naturalem iustitiam contineat, licet *supra* illam multa possit praecipere, quae in suo ordine sunt honestissima. » Et rationem paulo ante exhibet hisce verbis: « Ratio est rectitudo per essentiam divinae voluntatis. »

143. Demonstratio. Essentiales huiusmodi conditiones Isidorus hisce exhibet verbis (1): « Lex erit omne, quod ratione constiterit dumtaxat, quod religioni congruat, quod disciplinae conveniat, quod saluti proficiat. » Et rursus (2): « Erit lex honesta, iusta, possibilis (3), secundum naturam, secundum consuetudinem patriae, loco temporique conveniens, necessaria, utilis, manifesta quoque, ne aliquid per obscuritatem in captione contineat, nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium scripta. » Brevius autem ab angelico Doctore (4) quatuor assignantur conditiones: quadruplici nimirum ex capite legem esse posse iniustam s. Thomas ostendit sequentibus iisque omnino praeclaris verbis:

« Leges positae humanitus vel sunt *iustae* vel *iniustae*.

« Si quidem *iustae* sint, habent vim obligandi in

---

(1) Etymol. l. 5. c. 3.

(2) Etymol. l. 5. c. 21. Cf. de his Isidori locis s. Th., 1. 2. q. 95. a. 3., necnon Suarez, de leg. l. 1. c. 9.

(3) S. Augustinus, libro de nat. et grat. cap. 96., ait: « Firmissime creditur Deum iustum et bonum impossibilia non potuisse praecipere. » Quae verba postquam retulit Suarez, loc. cit. num 16., ita pergit: « Quomodo ergo poterit homo impossibilia praecipere? Unde in hoc est magna differentia inter Deum et hominem, quod Deus aliqua potest praecipere impossibilia naturae, quia potest illa facere possibilia per gratiam, quam non negat, quantum in se est, quatenus ad praeceptorum observationem necessaria est; et ideo semper est praeceptum Dei de re possibili, quia quod per amicos possumus, simpliciter possimus, si amici adiutorium certum et paratum est. Homines autem non possunt dare vires ad praecepta implenda, et ideo illas supponere necessario debent, vel ex natura vel ex gratia iuxta praecepti conditionem. »

(4) In 1. 2. q. 96. a. 4. Quem in locum disserit Suarez, de leg., tum aliis locis, tum praecipue l. 1. c. 9, ubi cum Angelico Doctore assignat quatuor praecipuas conditiones, primam ex parte *materiae*, alteram ex parte *finis*, tertiam ex parte *ferentis*, quartam ex parte *formae*.

foro conscientiae a lege aeterna, a qua derivantur secundum illud Proverb. (1): *Per me reges regnant et legum conditores iusta decernunt.* Dicuntur autem leges iustae et ex fine, quando scil. ordinantur ad bonum commune, et ex auctore, quando scil. lex lata non excedit potestatem ferentis, et ex forma, quando scil. secundum aequalitatem proportionis (2) imponuntur subditis onera in ordine ad bonum commune.

« *Iniustae* autem sunt leges dupliciter. — Uno modo *per contrarietatem ad bonum humanum* e contrario praedictis: vel ex fine, sicut cum aliquis praesidens leges imponit onerosas subditis, non pertinentes ad utilitatem communem, sed magis ad propriam cupiditatem ac gloriam (3), vel etiam ex auctore, sicut cum aliquis legem fert ultra sibi commissam potestatem, vel etiam ex forma, puta cum inaequaliter onera multitudini dispensantur, etiamsi ordinentur ad bonum commune. Et huiusmodi magis sunt violentiae, quam leges, quia, sicut Augustinus

---

(1) Cap. VIII. v. 15.

(2) Animadvertantur hae voces. Non dicit *secundum proportionem aequalitatis*, sed dicit *secundum aequalitatem proportionis. Aequalitas proportionis* duo exigit: α) ut onera iis omnibus imponantur, ad quos materia legis pertinet, nisi rationabili de causa exceptio fieri conveniat: β) ut onera, v. g. tributum, iisdem imponantur secundum aequalitatem non arithmeticam, sed geometricam, habita nempe ratione virium et facultatum uniuscuiusque: adeo ut si alicui habenti vires ut mille, onus imponatur ut decem, alteri habenti facultatem ut centum, onus imponatur ut unum.

(3) Ad rem Tullius, de off. I. 25.: « Procuratio reipublicae ad eorum utilitatem, qui commissi sunt, non ad eorum, quibus commissa est, gerenda est. » Item pro Cluent. « Legum omnes servi sumus, ut liberi esse possimus. » Et Card. Bellarminus, de laicis l. III. c. VII., haec habet: « Princeps politicus, dum regit populum, non suam, sed populi utilitatem quaerit, tyrannus autem et dominus non populi, sed suam quaerit, ut Aristoteles docet, de mor. l. 8. c. 10. »

dicit (1), *lex esse non videtur, quae iusta non fuerit.* Unde tales leges non obligant in foro conscientiae, nisi forte propter vitandum scandalum vel turbationem, propter quod etiam homo iuri suo cedere debet, secundum illud Matth. (2): *Qui angariaverit te mille passus, vade cum eo alia duo, et qui abstulerit tibi tunicam, da ei et pallium.* — Alio modo leges possunt esse iniustae *per contrarietatem ad bonum divinum*, sicut leges tyrannorum inducentes ad idololatriam vel ad quodcumque aliud, quod sit contra legem divinam (3). Et tales leges nullo modo licet observare, quia, sicut dicitur Act. (4): *Obedire oportet Deo magis, quam hominibus.* »

Haec angelici Doctoris verba tum ex se, tum ex dictis in toto hoc capite *de legibus* sunt apprime manifesta. Ut pauca addamus, leges humanae duplici pacto possunt esse iniquae.

Primo *per oppositionem ad legem divinam.* Tunc sane destituuntur prorsus obligandi vi (nullus enim legislator inferior et dependens potest praevalere et obligare contra legem et voluntatem legislatoris supremi, a quo potestatem obligandi accipit), immo eae non possunt a subditis observari (praevalet enim lex altior divina, cuius vim obligativam non tollit contraria lex inferior humana, ea ratione, qua lex regis praevalet supra contrarium praeceptum praetoris, cui sane non possunt cives obedire contra mandatum regis).

Secundo *per oppositionem ad bonum humanum* Hoc

(1) L. 1. de lib. arb. cap. 5.

(2) Cap. V. v. 40.

(3) Alio in loco, 1. 2. q. 65. a. 2., haec habet s. Thomas: « Lex humana, si in aliquo a lege naturali discordet, iam non erit lex, sed legis corruptio. »

(4) Cap. IV.

autem tripliciter potest contingere, scilicet vel *ex parte finis* in quem lex tendit, quique sit privatum commodum, et non, ut esse debet, commune bonum (lex enim definitur ordinatio rationis in bonum commune, et eatenus tantummodo praeses communitatis habet a Deo potestatem imponendi leges, quatenus habet a Deo officium adducendi communitatem sibi commissam in finem, quod officium sine tali potestate non potest implere); vel *ex parte agentis et defectu potestatis* (quatenus ordinatio non procedat ab habente potestatem obligativam, aut etiam quatenus procedat ab eo, qui etsi talem habeat potestatem, tamen in ea exercenda praetergreditur fines suos, legem ferens ultra concreditam sibi potestatem); vel *ex defectu formae* seu iustae distributionis (lex enim debet esse ordinatio per rectam rationem regulata, nec talis est, si subditi in paribus adiunctis inaequaliter vel in diversis adiunctis aequaliter graventur). Quando autem ex aliquo horum trium capitum lex est iniqua, *de se* non habet vim obligativam, etsi possit subditus atque etiam aliquando *per accidens* teneatur illi legi se se submittere (1).

Illud tamen cum Suaresio (2) omnibusque doctoribus sedulo adverte « necessarium esse ut de iniustitia legis certo moraliter constet: nam si res sit dubia, praesu-

---

(1) « Est notanda, inquit Suarez, de leg. l. 1. c. 9., num. 20., differentia inter iniustitiam in *materia* vel in *modo* legis: quod in priori, si de iniustitia constet, nulla ex causa, etiam propter vitandum quodcumque detrimentum vel scandalum, obedire licet, quia malum facere numquam licet propter ullum finem: at vero in alio casu, licet lex *de se* non obliget, potest subditus illi parere si vult, dummodo iniustitiae non cooperetur, quia potest cedere iuri suo. Et ideo multo facilius tunc obligari poterit in casu dubio, imo etiam in casu, in quo sit certa iniustitia aliquando poterit obligari propter vitandum scandalum. »

(2) Loc. nunc cit. num. 11.

mendum est pro legislatore, tum quia habet altius ius et illud possidet, tum etiam quia regitur altiori consilio et potest habere rationes universales subditis occultas, tum etiam quia tunc subditi sumerent nimiam licentiam non parendi legibus, quia vix possunt esse tam iustae, quin possint ab aliquibus per apparentes rationes in dubium revocari ».

144. SCHOLION I. Ius itaque ferendi leges, quo humani pollent principes, nominatim civiles, pluribus est limitibus circumscriptum. Unde iure meritoque condemnantur in Syllabo (1) sequentes propositiones: « Reipublicae status, utpote omnium iurium origo et fons, iure quodam pollet nullis circumscripto limitibus. Minime opus est, ut humanae leges ad naturae ius conformentur. Civiles leges possunt et debent a divina et ecclesiastica auctoritate declinare ». Audiant *statolatriae* sectatores haec s. Augustini (2) verba: « Qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit (3). Sed si illud iubeat, quod non debeas facere? Hic sane contemne potestatem. Timendo potestatem, ipsos humanarum rerum gradus advertite. Si aliquid iusserit curator, nonne faciendum est? Tamen si contra proconsul iubeat, non utique contemnis potestatem, sed eligis maiori servire. Nec hic debet minor irasci, si maior praelata est. Rursum si aliquid ipse pro-

---

(1) Prop. 39. 46. 47.

(2) De verbis Dom. in ev. sec. Matth. serm. VI. Ut exemplo aliquo rem hanc illustremus, iniustae sunt ac proinde verae leges non sunt illae ordinationes civiles, quae iura sive individualia sive domestica ab ipsa natura concessa proculcant: quae disponunt de illis (e. g. de essentialibus contractui matrimoniali) quae ad aliam pertinent potestatem, puta ecclesiasticam: quae fiunt ab eo, qui plenam potestatem non possidet, ultra fines concreditae sibi auctoritatis etc.

(3) S. Paulus in epist. ad Rom. cap. XIII. v. 2.

consul iubeat, et aliud iubeat imperator, numquid dubitatur, illo contempto, isti esse serviendum ? Ergo si aliud imperator et aliud Deus, quid iudicatis ? Solve tributum, esto mihi in obsequium. Recte, sed non in idolio. In idolio prohibet. Quis prohibet ? Maior potestas. Da veniam, tu carcerem, ille gehennam minitatur. »

Quamvis autem lex humana sit sane improbanda atque contemnenda, cum prohibet ea quae a lege altiore, praesertim naturali, praecipiuntur vel e converso praecipit ea quae ab eadem lege prohibentur ; non idcirco tamen est semper ac generatim vituperanda, quoties crimen aliquod non cohibet, sed tolerat impunitumque relinquit. Ut enim idem s. Augustinus docet (1), « lex ista, quae regendis civitatibus fertur, multa concedit atque impunita relinquit, quae per divinam tamen providentiam vindidicantur; et recte. Neque enim quia non omnia facit, ideo quae facit improbanda sunt ». Eodem pacto loquitur s. Thomas (2) : « Lege humana non prohibentur omnia vitia, a quibus virtuosi abstinent, sed solum graviora, a quibus possibile est maiorem partem multitudinis abstinere, et praecipue quae sunt in nocumentum aliorum, sine quorum prohibitione societas humana conservari non posset, sicut prohibentur lege humana homicidia, furta et huiusmodi. » Alia quaedam crimina permittuntur a lege humana (non permissione *iuris*, sed permissione *facti*), i. e. non quidem approbantur et commendantur, sed tolerantur, non puniuntur, non impediuntur, saltem ad tempus et sub certis cautionibus, idque vel ob impossibilitatem remedii vel ad maius malum vitandum.

Porro quemadmodum lex humana, sic etiam *consuetudo*, si sit *contra legem naturae*, omni caret effectu, ac

(1) In l. de lib. arb. c. 3.
(2) In 1. 2. q. 96. a. 2.

meretur potius nomen corruptelae, quam illud consuetudinis. Ratio est evidens, quia lex naturae est immutabilis, et ideo non potest abrogari (1). — Aliter sane res se habet, si de lege humana agatur: hanc enim consuetudo potest abrogare, sive ex toto sive ex parte (v. g. quoad specialem poenam, sub qua lex aliquid prohibet, remanente obligatione illud vitandi), sicut etiam potest novam inducere legem. Id scilicet efficit, si sit *debitis vestita conditionibus*, si nempe 1.° sit rationabilis, si 2.° sit a communitate inducta per actus repetitos, voluntarios, non vi aut metu positos, non ex errore aut ignorantia procedentes, publicos, cum animo saltem implicito se obligandi, si 3.° duret tempore requisito. « Ad tribuendam, addit Gury (2), consuetudini vim legis non requiritur expressus Principis consensus, sed sufficit consensus legalis seu iuridicus, qui habetur per leges et canones consuetudinem moribus populi introductam approbantes, eique vim iuris non scripti tribuentes. »

145. Scholion II. Plures aliae circa legem positivam quaestiones vel spectant ad tractatus de lege divina ac de lege ecclesiastica, qui in scholis Theologiae ac Iuris canonici traduntur, vel commodius a nobis solventur in tractatu de lege civili, vel etiam sunt ex iis, quae in toto hoc capite diximus, satis manifesta.

Sic 1.°) ex illis, quae de legis naturalis immutabilitate disputavimus, patet legem positivam esse obnoxiam *mutationi*. Haec enim sicut quoad primam eius existentiam, ita quoad subsequentem durationem dependet a libera voluntate legislatoris, qui proinde ut libere tulit legem, sic potest eidem obrogare, aut ex ea aliquid derogare, aut totam abrogare, aut alicui dispensationem in

(1) Cf. Suarez, de leg. l. VII. c. 4. num. 4
(2) De leg. part. II. cap. IV. num. 137.

lege vel privilegium contra legem concedere (1). Quandoque etiam fit, ut lex aliqua positiva fiat prorsus inutilis et vana respectu boni communis, aut etiam eidem noxia ac contraria: tunc « eo ipso fit incapax obligationis legis respectu communitatis et consequenter etiam respectu singulorum » (2).

Item 2.°) patet legem positivam admittere *interpretationem*. Duplex nimirum distinguitur interpretatio, altera *improprie*, altera vero *proprie* dicta. — Prior illa est legis obscurae perspicua explicatio seu declaratio. Haec non solum in positiva, sed etiam in ipsa lege naturali locum habet. « Multa praecepta naturalia, inquit Suarez (3), indigent multa declaratione et interpretatione ad verum sensum uniuscuiusque statuendum, » ut colligi potest ex

---

(1) Cf. Suarez, de leg. l. VI. c. 10-27.

(2) Ita Suarez, ib. c. 9. num. 3. Ex eo, quod lex humana sit mutationi obnoxia, perperam quis concluderet, eamdem frequenter et facile esse mutandam. Qua de re egregie s. Thomas, 1. 2. q. 97. a. 2.: « Lex humana intantum recte mutatur, inquantum per eius mutationem communi utilitati providetur. Habet autem ipsa mutatio legis, quantum in se est, detrimentum quoddam communis salutis: quia ad observantiam legum plurimum valet consuetudo, intantum quod ea, quae contra communem consuetudinem fiunt, etiamsi sint leviora de se, graviora videntur. Unde quando mutatur lex, diminuitur vis constrictiva legis, inquantum tollitur consuetudo. Et ideo numquam debet mutari lex humana, nisi ex alia parte tantum recompensetur communi saluti, quantum ex ista parte derogatur. Quod quidem contingit vel ex hoc quod aliqua maxima et evidentissima utilitas ex novo statuto provenit, vel ex eo quod est maxima necessitas, ex eo quod lex consueta aut manifestam iniquitatem continet aut eius observatio est plurimum nociva. Unde dicitur a Iurisperito (l. 2. ff. de constitut. Princ.) quod *in rebus novis constituendis evidens debet esse utilitas, ut recedatur ab eo iure, quod diu aequum visum est.* »

(3) De leg. l. II. c. 16. num. 6.

iis, quae agentes de legis naturalis perspicuitate, diximus. Haec autem interpretatio est *authentica*, *doctrinalis*, *usualis*, prout fit ab ipso Superiore, vel a viris doctis, vel ex consuetudine. — Altera proprio nomine vocatur ἐπιείκειν, ac definitur benigna sed aequa legis interpretatio, qua lex ad certum casum, quamvis in verbis legis non exceptum, sese extendere non censetur, quippe talem, ut prudenter credatur, legislatorem vel non praevidisse illum casum aut comprehendere non voluisse (1). « Propria epikeia, ait Suarez (2), non habet locum in aliquo praecepto naturali, ut naturale est, seu secundum se spectato. » Id autem probat applicando distinctiones iam a nobis allatas in thesi de immutabilitate legis naturalis, ac per eas ostendendo speciem tantum seu imaginem epikeiae habere locum in praeceptis naturalibus, i. e. improprie dictam interpretationem materiae et finium legis. Propria igitur epikeia locum habere potest tantummodo, in lege positiva: v. g. si lex civilis prohibeat gestare arma noctu, gestare possum, si domo egredi debeam et inimicum ad mortem me quaerentem sim offensurus (3). Huc faciunt axiomata: In omnibus quidem, maxime tamen in iure, aequitas spectanda est: Placuit in omnibus praecipuam esse iustitiae aequitatisque, quam stricti iuris rationem.

Quae ut melius intelligantur, iuverit 3.°) inquirere

---

(1) Ib. in num. 4. Suarez. ait: « Omnis epikeia est legis interpretatio, non vero e converso omnis interpretatio legis epikeia.... Epikeia est illa solum, per quam interpretamur, legem deficere in aliquo particulari propter universale, id est quia lex universaliter lata est, et in aliquo particulari ita deficit, ut iuste in illo servari non possit. »

(2) Ib. num. 7.

(3) Quoad interpretationem relate ad legem positivam cf. Suarez, de leg. l VI. c. 1-8., praesertim vero cap. 7.^m et 8.^m, in quibus agit de epikeia. Cf. etiam Gury, de leg. part. I. cap. 6.

in rigorem, ut sic loquar, vel lenitatem obligationis legis positivae *humanae* (hanc enim praecipue in philosophia spectamus et nominatim humanam *civilem*). Iam innuebamus superius (1), legem humanam, si in aliquo casu grave damnum ex ea sequatur, non obligare *per se*. Haec ut paulo fusius explicentur, tria principia statuimus cum Suaresio (2), eius fere verbis utendo. — α) *Non deest potestas in magistratu civili, et idem a fortiori de ecclesiastico, ad obligandum suis legibus, cum periculo cuiuscumque nocumenti temporalis, etiam mortis, si necesse sit.* Ratio est, quia in republica est potestas necessaria ad suam conservationem et commune bonum: sed ad hos fines est moraliter necessarium praeceptum obligans ad aliquid agendum vel ad perseverandum in aliquo loco, non obstante periculo mortis: ergo cadit hoc sub humanam potestatem. Minor constat, quando necessarium est agere periculosum bellum ad defendendam rempublicam, vel perseverare tempore pestis in aliquo loco ad procurandam communem salutem, vel si necesse sit propter fidei honorem aliquid agere cum vitae discrimine. Maior autem per se nota videtur ex terminis, quia alias insufficienter provisum esset gubernationi et eonservationi reipublicae. — β) *Lex humana tunc maxime et quasi per se obligat cum periculo vitae, quando illud periculum per se est annexum seu coniunctum actui praecepto, si alioqui lex iusta sit, ut praesumi debet, quando oppositum non constiterit.* Declarari potest exemplis positis de bello, de periculosa navigatione, de curatione proximorum tempore pestis et similibus. Ratio autem est, quia tunc periculum non reputatur accidentarium, sed veluti de substantia actus

(1) Vide num. 53. pag. 158.
(2) De leg. l. III. c. 30.

moraliter considerati. Item non potest censeri praeter scientiam vel intentionem praecipientis, cum sit per se coniunctum actui: ergo eo ipso quod praecipitur talis actus, censetur praecipi non obstante tali periculo, et potestas non deest, ut ostensum est: ergo nascitur obligatio. — γ) *Si mortis periculum non est per se coniunctum actui praecepto, sed contingenter adiungitur, lex humana per se non obligat ad sui observationem cum tanto periculo vitae, imo nec alterius gravissimi nocumenti, quale est gravis infamia aut magna iactura bonorum, ex accidenti vero seu in aliquo casu obligare potest.* Prior pars probatur *primo* inductione, quia lex divina, quae gravior est, non solet obligare in simili eventu: exemplum commune est de Davide, qui propter necessitatem manducavit panes propositionis (1), quos laicis manducare non licebat iuxta legem, et tamen factum defendit Christus Dominus (2). Probatur *secundo*, quia talis necessitas ostendit, non fuisse in legislatore voluntatem obligandi in tali eventu, vel etiam non fuisse potestatem: quacumque autem earum deficiente, cessat obligatio legis: ergo. Obligare ad quemcumque actum praecepti, non obstante quacumque accidentali necessitate insurgente, esset supra potestatem legislatoris humani, quia talis obligatio communiter non est necessaria ad commune bonum reipublicae, ut in communi observatione talium legum contingit: et quamvis aliquando non sit aperte iniusta obligatio, vel supra potestatem, si sit nimis gravis et dura, censetur esse praeter voluntatem legislatoris. Quod autem pertinet ad alteram partem, i. e. *per accidens* fieri posse, ut etiam in eo casu obligetur homo ad servandam legem, communis

---

(1) 1. Reg. XXI.
(2) Matth. XII. v. 3.

sententia est: talisque necessitas esse censetur, quando violatio legis propter talem metum cederet in contemptum vel iniuriam religionis aut grave scandalum pusillorum. Tunc enim bonum commune religionis praeferendum est: item quia tunc transgredi praeceptum humanum esset vel deficere in confessione fidei tempore debito, vel cooperari ad aliquid intrinsece malum.

Haec de lege positiva. Quid autem dicendum de rigore vel lenitate obligationis legis naturalis? Iam diximus (1), distingui debere inter praecepta *negativa* et *affirmativa*. Praecepta negativa obligant *semper* et *ad semper*: nullo enim tempore est proferenda blasphemia, ne ad vitam quidem servandam. Praecepta autem affirmativa obligant quidem *semper*, non autem *ad semper*, sed pro loco et tempore: hinc nisi specialis quaedam circumstantia locum illum et tempus illud, in quo periculum gravis damni instat, absolute determinet, praecepti implendi obligatio tunc non urgebit. Illud etiam rursus potest adverti, praecepta negativa non solum *quoad tempus*, sed etiam *quoad personas*, ad quas terminatur praeceptum, esse magis universalia, quam affirmativa: « quia nulli hominum est nocendum, non autem sufficientes sumus, ut unus homo possit omnibus servire. »

---

(1) Vide num. 105 pag. 289. Cf. Liberatore, Ius nat. pars. 1. c. 1. art. 3.

CAPUT V.

DE CONSCIENTIA MORALI.

146. Sicut norma ad angulum, ita lex se habet ad actionem. Quemadmodum igitur ad angulum rectum apte conficiendum non sufficit habere normam, sed opus est, ut ipsa per manum superimponatur angulo seu ad angulum applicetur; ita ad actiones rectas ponendas non sufficit tenere legem, sed necesse est, per rationem applicare ipsam ad particulares, quae occurrunt, actiones. Haec applicatio legis ad particulare opus dicitur *conscientia moralis* (1), ut iam superius tradebamus ex s. Thoma et ex Suaresio (2).

147. « Conscientia, ait s. Thomas, nominat applicationem quamdam legis ad aliquid faciendum vel omittendum.» Item Suaresius: « Lex dicit regulam generaliter constitutam circa agenda, conscientia vero dicit dictamen practicum in particulari, unde potius est applicatio legis ad

---

(1) Haec vox *moralis* additur, ut a conscientia *psychologica* distinguatur. Conscientia psychologica sic solet definiri: est cognitio intellectualis reflexa illarum subiecti affectionum (v. g. doloris animi vel corporis), quae per sensum intimum fiunt animo praesentes. Qua de re agitur in Logica et Metaphysica.

(2) Cf. thesim XXXIV. num. 103. Vides igitur in quo lex differt a conscientia. Quemadmodum norma, i. e. instrumentum quo artifices utuntur ad angulos rectos efficiendos, sane differt ab eiusdem applicatione ad hunc angulum, ut rectus evadat: sic lex differt a legis applicatione ad opus i. e. a conscientia.

particulare opus. » Itaque conscientia moralis est *iudicium rationis practicae, quo legis moralis* (1) *principia ad actiones individuas applicantur, quodque proinde ultimo dictat, hanc actionem esse ponendam utpote praeceptam, vel omittendam utpote prohibitam, vel libero relictam arbitrio utpote nec praeceptam nec prohibitam, sed permissam aut tantummodo approbatam commendatamve:* brevius, dictat aliquid esse illicitum vel esse licitum (2).

148. Quod ut clarius intelligas, animadverte applicationem hanc, in qua conscientia consistit, a ratione practica fieri per syllogismum, sive expressum sive tacitum, cuius praemissa prior continet generale legis principium, v. gr. *mendacium est illicitum;* altera vero praemissa continet iudicium, quo ex actus natura et adiunctis eius statuitur, actionem illam in generali legis principio comprehendi vel non comprehendi, *atqui haec responsio est mendacium vel non est mendacium;* ac tandem ex his duabus praemissis colligitur conclusio, *ergo haec responsio est mihi illicita vel est mihi licita.* Hoc iudicium, seu haec legis applicatio ad actionem individuam, dicitur *conscientia moralis,* quae proinde proprie loquendo non est potentia, sed actus rationis practicae (3).

---

(1) Dico in genere, *legis moralis,* ut quamlibet comprehendam legem sive naturalem sive positivam. « Conscientia, ait Suarez loc. cit., latius patet quam lex naturalis, quia non tantum applicat legem naturalem, sed etiam quamcumque aliam sive divinam sive humanam. »

(2) Conscientiam sic definit Gury, de consc. ab initio: « Conscientia est dictamen practicum rationis, quo iudicamus aliquid posse vel debere fieri quia bonum vel praeceptum, aut omittendum esse quia malum. »

(3) Cf. s. Th., 1. p. q. 79. a. 13.: Conscientia proprie loquendo non est potentia, sed actus etc. »

Thesis LI.

Hoc est in primis manifestum, multiplicem admittendam esse conscientiae moralis divisionem.

149. Declaratio. Praecipuae divisiones conscientiae moralis sunt sequentes.

I. Conscientia, si spectes actum, cui fit applicatio generalium legis moralis principiorum, dividitur in *consequentem* et *antecedentem*. — Ille enim actus potest esse *praeteritus* vel *praesens* vel *futurus*. Si actus sit praeteritus, tunc conscientia vel approbat vel accusat id, quod fecimus, vel illud defendit aut excusat, v. g. ob malitiam mere materialem, non vero formalem actionis, eo quod inculpabilis error vel ignorantia invincibilis intercesserit. Haec applicatio legis ad actus praeteritos dicitur conscientia *consequens* (1). Si actus sit praesens vel futurus, tunc conscientia iudicat eum esse faciendum vel omittendum vel nostro esse arbitrio permissum. Haec applicatio legis ad actus praesentes vel futuros dicitur conscientia *antecedens*. De hac antecedente conscientia potissimum loquemur, quippe quae sola est, ut videbimus, proxima morum regula, eamque maxime spectabamus in definitionibus modo traditis conscientiae (2).

---

(1) Hinc loco cit. aiebat Suarez: « lex proprie fertur de agendis, conscientia autem etiam versatur circa ea quae iam facta sunt, et ideo illi tribuitur non solum ligare, sed etiam accusare, testificari et defendere. » Hanc consequentem conscientiam spectat Dantes, Purg. III., ubi de Virgilio ait :

> Ei mi parea da se stesso rimorso :
> O dignitosa coscïenza e netta,
> Come t'è picciol fallo amaro morso !

(2) Ad hanc priorem divisionem melius intelligendam, iuverit haec subiicere ex s. Th., loco nuper cit.: « Dicitur conscientia *testi-*

Haec porro conscientia antecedens iterum subdividitur in conscientiam *praecipientem*, *prohibentem*, *permittentem*, *suadentem* conformiter ad ea, quae superius (1) diximus de lege.

II. Conscientia, in ordine ad obiectivam veritatem iudicii, dividitur in *rectam* et *erroneam* (2). — Est *recta*, quando iudicat id esse licitum aut illicitum, quod obiective et reipsa licitum aut illicitum est. Tunc autem per se id contingit, quando haec duo habentur, nempe quando ratiocinationis illius, per quam diximus fieri applicationem legis ad casum aliquem particularem, praemissae sunt verae,

---

ficari, ligare vel *instigare*, vel etiam *accusare*, vel etiam *remordere* sive *reprehendere*. Et haec omnia consequuntur applicationem alicuius nostrae cognitionis vel scientiae ad ea, quae agimus. Quae quidem applicatio fit tripliciter. Uno modo secundum quod cognoscimus aliquid nos fecisse vel non fecisse.... et secundum hoc conscientia dicitur *testificari* (en conscientia *consequens*, licet non proprie *moralis*). Alio modo applicatur secundum quod per nostram conscientiam iudicamus, aliquid esse faciendum, et secundum hoc dicitur conscientia *ligare* vel *instigare* (en conscientia *antecedens*, quae ligat ad malum omittendum bonumque necessarium ponendum et instigat ad bona, etsi non praecepta, tamen convenientia). Tertio modo applicatur secundum quod per conscientiam iudicamus, quod aliquid, quod est factum, sit bene factum vel non bene factum, et secundum hoc dicitur conscientia *excusare* vel *accusare* seu *remordere* (en conscientia moralis *consequens*). »

(1) Vide num. 94. pag. 251., et num. 105. pag. 289.

(2) Aliud est loqui de lege ipsa, aliud de applicatione ipsius, quemadmodum aliud est loqui de ipsa norma, aliud de eius applicatione. Norma, si norma est, est recta, potest tamen non recte applicari: item lex, si lex est, est recta, et nihilominus potest male applicari. Hinc conscientia, non autem lex, dividitur in rectam et erroneam. « Conscientia, ut loc. cit. aiebat Suarez, non solum applicare solet *veram* legem, sed etiam *existimatam*: quo modo datur conscientia erronea: lex autem erronea dari non potest, nam eoipso non erit lex, quod maxime verum est de lege naturali, quae Deum habet auctorem. »

et conclusio ex iis praemissis iuxta ratiocinationis leges rite infertur. Est *erronea,* quando iudicat id esse licitum aut illicitum, quod licitum aut illicitum non est. Hoc vero contingit, quando error vel in praemissis vel in inferenda conclusione admittitur.

Quoniam error (sive *iuris* sit sive *facti*) modo *culpabilis* est, modo *inculpabilis* (1); hinc conscientia erronea subdividitur in *culpabiliter* vel *inculpabiliter* erroneam.

III. Conscientia, si spectes mentis assensum, dividitur in *certam*, *dubiam, opinantem.* — Est certa, quando mens uni parti contradictionis practicae adhaeret absque formidine de veritate partis oppositae. Est *dubia,* quando mens fluctuat anceps inter opposita iudicia, et neutri parti assentitur. Est *vere opinans* (probabilis), quando mens ex gravibus rationum momentis alterutri quidem parti assentitur, sed non sine formidine de veritate oppositae partis, pro qua etiam non leves stant rationes (2).

IV. Conscientia, si statum animi habitualem spectes, dividitur in *teneram, laxam*, *scrupulosam*, *perplexam.* — Ha-

---

(1) Applicentur errori ea, quae diximus de ignorantia iuris et facti, vincibili et invincibili, num 45. pag. 137. En exemplum conscientiae vincibiliter seu culpabiliter erroneae: vir protestans iudicat suam sectam esse veram Christi Ecclesiam, simul autem conscius sibi est, se nondum adhibuisse sufficientem diligentiam ad inquirendum, quaenam sit vera Ecclesia Christi. Si quis contra inter protestantes bona fide et nihil dubitans iudicaret suam sectam esse veram Christi Ecclesiam, is censendus esset conscientiam habere inculpabiliter erroneam.

(2) Adverte dubium excludere assensum, opinionem habere aliquem assensum. Ad rem s. Thomas, 2. 2. q. 2. a. 1.: « Quidam actus intellectus habent cogitationem informem absque firma assensione, sive in neutram partem declinent, sicut accidit *dubitanti*, sive in unam partem magis declinent, sed tenentur levi aliquo signo, sicut accidit *suspicanti*, sive uni parti adhaereant, tamen cum formidine alterius, quod accidit *opinanti.* »

bere conscientiam *teneram* dicitur ille, qui solet in actione quavis etiam minoris momenti diligenter inquirere et accurate iudicare de eius liceitate vel illiceitate, atque solet tali iudicio obtemperare. Is autem dicitur habere conscientiam *laxam*, qui temere ac leviori de causa solet in re quavis iudicare obligationem non subesse, abesse malitiam, saltem malitiam gravem. Contra is, qui ex levibus motivis solet apprehendere ac timere peccatum, ubi peccatum non est, vel grave peccatum, ubi ad summum est levis tantum inordinatio, dicitur habere conscientiam *scrupulosam*. Ille tandem conscientiam *perplexam* habet, qui putet esse illicitum tum actionem aliquam ponere tum eamdem omittere.

Thesis LII.

Conscientia, dummodo sit saltem moraliter certa, est proxima regula morum, quam sequi possumus, si permittens sit, sin autem praecipiens vel prohibens, sequi tenemur.

150. Demonstratio. Duo ex ordine demonstrabimus.

I. *Conscientia antecedens est necessaria, proxima atque interna regula morum.* — Voluntas, ut dici solet, est potentia caeca: indiget ergo conveniente directione. Hanc autem ei praebet facultas illa, quam voluntas naturaliter sequitur, nempe *ratio practica*. Ac primo quidem ratio directionem suppeditat proponendo legem. Verum haec prima directio est nimis indeterminata: lex enim nonnisi in genere dictat, actiones v. g. furandi esse malas atque omittendas. Hinc ratio aliam porrigit directionem magis particularem, applicando ipsam legem ad opus, i. e. ostendendo in specie hanc individuam actionem, de qua hic et nunc agitur, v. g. rei huius occupationem, esse revera

vel non esse furtum, et proinde esse omnino omittendam vel secus.

Haec altera directio magis determinata ac particularis est dictamen conscientiae moralis, quod proinde dictamen est α) regula *necessaria*, cum lex, utpote nimis generica, sit insufficiens: β) regula *proxima*, nimirum humanae voluntati magis propinqua quam lex: γ) regula *subiectiva* et *interna*, secus ac lex, quae regula est *obiectiva* et *externa* (1). Talis porro regula est conscientia *antecedens*, non autem *consequens*, quae scilicet praesupponit actum iam positum, iamque bonum determinate vel determinate malum, quaeque proin nihil confert ad bonitatem vel malitiam actus voluntatis (2).

II. *Conscientia est regula morum, dummodo sit saltem moraliter certa.* — Ubi duo affirmamus, videlicet ad hoc ut conscientia sit regula morum, quam sequamur in agendis, 1.°) *requiri* 2.°) *sufficere*, ut sit certa certitudine illa, quae dicitur moralis.

1.°) Quod *requiratur* conscientiam esse moraliter certam, sic ostenditur. Est hoc necessarium — α) ut positio vel omissio alicuius actionis sit *licita* — β) ut actio aliqua vel omissio alicuius actionis sit vere *obligatoria*. Haec duo paucis explicabimus.

(1) « Voluntas, inquit Suarez, de prox. reg. bonit. et malit. human. act. disput. XII. sect. III., est potentia caeca. Indiget ergo dirigente et gubernante, ut recta tendat. Hoc autem non est nisi recta ratio, quae hoc praestat per iudicium conscientiae. »

(2) « Qua de re, ut monet Ballerini, in not. ad tract. de consc. fere ab initio, docenda sane est plebs christiana, *formalem* actuum bonitatem vel malitiam non a *consequenti* conscientia desumi, sed ab *antecedenti*. Decipiuntur enim saepius rudes, qui dum vel libros legunt, vel audiunt conciones, iudicant, se in quibusdam peccasse, quando de malitia illorum actuum aut certe de quapiam culpae gravitate numquam inter agendum cogitaverant aut suspicati fuerant. » Cf. s. Thomam, comm in ep. ad Rom. cap. XIV. lect. II.

γ) Ut quis *licite* ponat vel omittat aliquam actionem, debet esse moraliter certus, actionem illam, quam vult ponere, non esse obiectum legis alicuius *prohibentis*, itemque actionem illam, quam vult omittere, non esse obiectum legis alicuius *praecipientis* (1): quae moralis certitudo obtinetur per usum debitae inquisitionis. — Et re quidem vera qui putat aut coniicit, se ignorare aliquam legem, quam ignorantiam possit si velit deponere, et nihilominus procedit ad opus, nulla adhibita diligentia ad eam deponendam aut non adhibita sufficienti diligentia,

---

(1) Apte Tullius, de off. l. 1. c. 9.: « Bene praecipiunt, qui vetant quidquam agere, quod dubites aequum sit an iniquum. » Quod Tongiorgi, Eth. Cap. IV. num. 236., sic explicat: « Agere cum dubio de honestate actionis illicitum est. Qui enim cum hoc dubio agit, ita comparatus animo est, ut sive actio honesta sit sive prava, ponere illam velit. Sed qui talem animum gerit, voluntatem habet ad peccandum paratam ac promptam, et cum tali voluntate in peccandi periculum temere se coniicit. Huiusmodi vero agendi modus omnino pravus est. Ergo.» — Deus voluntatem paratam et promptam ad eius implenda praecepta reputat pro ipso facto: hinc, ut legitur Gen. XXII. 16., Abrahae, qui tantum voluit immolare filium Isaac, dixit, *Quia fecisti hanc rem et non pepercisti filio tuo... benedicam tibi.* Similiter voluntatem promptam et paratam ad legem violandam Deus habet pro ipso facto: hinc Christus, Matth. V. 28., ait, *Qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, iam moechatus est eam in corde suo.* Scilicet ut formalis bonitas actionis humanae, ita moralis malitia formalis et propria, quae hominem malum et peccantem constituit, tota est intrinsece in interiori actu voluntatis eiusque habitudine ad legem, in exterioribus vero actibus solum est per denominationem extrinsecam. — Huc facit id, quod auctores docent, actum externum *per se* non addere moralitatem actui interno, etsi *per accidens* plerumque augeat eius moralitatem, e. g. propter bonam aedificationem vel scandalum ex opere externo consequens, vel quia actus externus propter suam arduitatem est occasio, cur intensior evadat vel protrahatur actus internus etc. Qua de re cf. Suarez, de humanor. act. bonit. disp. X. sect. 1. sqq.

is sane practice contemnit legislatorem eiusque legem, cuius custodiam facto ipso declarat, se vel in nullo vel in parvo pretio habere, ita ut in probabilem eius existentiam diligenter inquirere nolit. Iamvero hic contemptus, quo voluntas legislatorem legemque prosequitur, iam est malus: quod si insuper contingat legem revera existere, eique legi opus esse contrarium, opus hoc erit malum, quale esset si cum perfecta legis cognitione positum fuisset (1). — Huc porro illud redit, quod passim monent auctores, legem naturalem nos obligare ad haec duo, nempe non modo ad observanda mandata certo cognita (ne scienter ipsa violemus), sed etiam ad inquirendum diligenter de ipsorum existentia (ne per inquirendi negligentiam eadem transgrediamur). Quae duo sunt semper ob oculos habenda.

β) Ut quis sit vere *obligatus* ad ponendam vel omittendam aliquam actionem, debet post adhibitam diligentem investigationem certus esse de existentia *legis praecipientis* positionem vel omissionem illius actionis. — « Nemo, ait s. Alphonsus (2), ad aliquam legem servandam tenetur, *nisi illa ut certa alicui manifestetur*. Posito enim, ut vidimus, quod lex necessario est promulganda, ut obliget, si promulgatur lex dubia, promulgabitur dumtaxat dubium, opinio, sive quaestio, num adsit lex prohibens actionem, sed non promulgabitur lex. Hinc *omnes ad asserendum conveniunt*,

---

(1) Vide loca Aristot. super. allata pag. 140.: « Neque enim per eam inscientiam, quae est voluntaria, *invite* quid actum dicitur sed *improbe* etc. » Cf. Esparza, de act. hum. q. XXIV.

(2) Theol. mor. l. 1. tract. 1 de Consc. Morale systema. Plures affert auctoritates, nominatim vero hoc s. Thomae principium, de Verit. q. 17. a. 3: « *Nullus ligatur per praeceptum aliquod, nisi mediante scientia illius praecepti.* » Et subdit: « Ab omnibus philosophis cum s. Thom. docetur distinctio inter *Opinionem* et *Scientiam*. Opinio denotat cognitionem dubiam aut probabilem alicuius veritatis; scientia vero cognitionem certam ac patentem significat. »

quod lex, ut obliget, debet esse certa ac manifesta, debetque uti certa manifestari sive innotescere homini cui manifestatur.» — Et sane hoc est voluntati evidenter propositum, se esse sui iuris et habere sibi subiectas ceteras, quae in homine sunt, facultates. Hoc ius est certum : ius autem certum per incertam exceptionem non destruitur, neque coarctatur aut suspenditur. Quamdiu igitur post adhibitam diligentem inquisitionem non innotescit, dominium illud certum lege aliqua contraria restringi quoad aliquem actum, tamdiu voluntas manet in priore sui iuris possessione, a qua per incertam exceptionem non deturbatur. Haec ratio concipiendi leges a Deo vel per seipsum vel per homines tamquam suos ministros impositas, non est infrequens penes auctores : eas scilicet concipiunt tamquam exceptiones iuris illius, quod voluntati Deus indidit erga omnia inferiora tam intra quam extra hominem (1). Itaque *lex dubia non obligat* i. e. lex, cuius existentia post adhibitam diligentem inquisitionem manet incerta, nequit imponere certam obligationem.

2.°) Cum procul dubio requiratur conscientiam esse certam moraliter, quaeritur utrum *sufficiat* certitudo moralis, an vero maior aliqua certitudo exigatur. Respondeo sufficere moralem certitudinem, sive ad concludendum *licitam* esse actionem vel omissionem, sive ad concludendum actionem vel omissionem esse *obligatoriam.*

Et sane in unaquaque materia contenti esse debemus certitudine illa, quam generatim materiae ipsius natura admittit. Atqui moralis, in qua versamur, materia ut plurimum non patitur nisi certitudinem moralem. Ergo in hac materia morum ut plurimum contenti esse debemus

(1) Cf. Esparza, op. cit. quaest. XXIII et XXIV.

certitudine morali (1). Ille qui maiorem hac certitudinem in omnibus casibus exquireret, necessario et passim incideret in conscientiam modo scrupulosam modo laxam (prout de liceitate actionis agitur vel de eius ponendae obligatione), quae sunt conscientiae vitiosae.

Quaeres, quaenam sit certitudo moralis? Est ea, quae *prudens* dubium excludit. Nequit brevior et aptior definitio tradi. Est ea, quae fundatur in tali motivo (sive interno sive externo, i. e. sive ex ipsa obiecti natura sive ex testantium auctoritate petito) quod viri prudentis assensum meretur (2).

---

(1) Hoc scite animadvertit Aristoteles, Eth. l. 1. c. 3.: Πεπαιδευμένου γάρ ἐστιν ἐπὶ τοσοῦτον τἀκριβὲς ἐπιζητεῖν καθ᾽ ἕκαστον γένος, ἐφ᾽ ὅσον ἡ τοῦ πράγματος φύσις ἐπιδέχεται· παραπλήσιον γὰρ φαίνεται μαθηματικοῦ τε πιθανολογοῦντος ἀποδέχεσθαι, καὶ ῥητορικὸν ἀποδείξεις ἀπαιτεῖν. « Est bene instituti hominis, tantam in unoquoque genere disputationis subtilitatem desiderare, *quantam rei ipsius fert natura.* Ut enim ridiculus sit, qui mathematicum probabilibus rationibus utentem probet, ita is quoque, qui ab oratore demonstrationes postulet. » Quem locum explicans Silv. Maurus ait: « Eruditi atque in disciplinis versati est exigere, ut omnia exacte tractentur, *sed prout materia postulat,* ideoque simile vitium est, quod quis probet mathematicum conantem suadere suas conclusiones rationibus rhetoricis, ac quod quis exigat ab oratore demonstrationes mathematicas. » Eumdem Philosophi locum citat s. Thomas, 2. 2. q. 47. a. 9. ad 2.m et haec verba addit: « Quia materia prudentiae sunt singularia contingentia, circa quae sunt operationes humanae, non potest certitudo prudentiae tanta esse, quod omnino sollicitudo tollatur. » Cf. etiam III. sent. dist. 35. q. 2. a. 3. ad 2. Item Albertus M., Ethic. tract. 1.: « In moralibus oportet *grosse ac figuraliter* veritatem ostendere, non demonstrativa necessitate, sed quacumque ostensione persuasiva. »

(2) Cf. Liberatore, Log. Mai. n. 123. sqq., Tongiorgi, Log. part. II. n. 408., ubi concludit moralem hanc, de qua loquimur, certitudinem rectius vocari posse *directivam* seu *prudentialem*.

Thesis LIII.

Principia in praecedente thesi statuta ad varios conscientiae status debent rite applicari.

151. Declaratio. Ea, quae hucusque diximus, ad aliquot quaestionum solutionem applicabimus.

I. *De conscientia invincibiliter seu inculpabiliter erronea.* Exemplo sit ille, qui ex errore prorsus invincibili iudicaret esse permissum vel etiam esse debitum mentiri ad subveniendum proximo periclitanti. De huiusmodi conscientia hoc teneas principium: si sit permittens, *possumus*, si sit praecipiens vel prohibens, *debemus* ex obligatione eam sequi. — Ratio autem haec assignatur: — quia 1.°) est conscientia moraliter certa de honestate aut obligatione actionis vel omissionis; — quia 2.°) violatio legis, quae consequitur, non est voluntaria neque in se neque in causa (si vere conscientia sit invincibiliter erronea), et proinde non est agenti imputabilis.

Qui se conformat tali conscientiae, ponit actionem materialiter seu obiective malam, et formaliter seu subiective bonam. Ad rem Suarez (1): « Actus ille, quo voluntas se conformat huic conscientiae, est bonus, immo et eiusdem virtutis, cuius esset, si revera obiectum a parte rei tale esset: ut si ex hac conscientia erronea aliquis iudicet se teneri ad mentiendum, ut proximo periclitanti

(1) Loco nuper cit. sect IV. n. 2. « Actus humanus, notentur bene verba haec s. Thomae, quodlib. III. art. 23., iudicatur virtuosus vel vitiosus secundum bonum apprehensum, in quod voluntas fertur et non secundum materiale obiectum actus. » Aliis verbis, actus voluntatis non specificatur ex obiecto *ut est in se*, sed *ut proposito per rationem*, ideoque evadit talis, quale apparet obiectum in cognitione.

subveniat, ille actus voluntatis erit vere actus misericordiae. » — Qui e contrario se non conformat tali conscientiae (si ea praecipiens sit vel prohibens), ponit actum materialiter seu obiective bonum et formaliter seu subiective malum. « Aliquid, ita s. Thomas (1), qnod est secundum se licitum, efficitur illicitum ei, qui id contra suam conscientiam agit, licet conscientia sua sit erronea, quod rationabiliter accidit. Nam actus iudicantur secundum voluntatem agentium, voluntas autem movetur a re apprehensa. Unde in id voluntas tendit, quod ei vis apprehensiva repraesentat, et secundum hoc qualificatur vel specificatur actio. Si igitur ratio alicuius iudicet, aliquid esse peccatum, et voluntas feratur in id faciendum, manifestum est, quod homo habet voluntatem faciendi peccatum, et ita actio eius exterior, quae informatur ex voluntate, est peccatum. Et eadem ratione si aliquis aestimet id, quod est veniale peccatum, esse mortale peccatum, si hac conscientia durante illud faciat, manifestum est quod elegit peccare mortaliter, et ita actio eius propter suam electionem est peccatum mortale ».

Quaeres autem, undenam proveniat obligatio ponendi illum actum, quem conscientia invincibiliter erronea praecipit, vel illum omittendi, quem eadem prohibet? Pro-

---

(1) Comm. in ep. ad Rom. c. XIV. v. 24. Cum praemisisset s. Paulus recte agere gentiles ad Christum conversos, non discernentes iuxta ritum iudaicum cibos mundos ab immundis, sed ex omnibus promiscue comedentes, in v. 24. subiungit: *Qui autem discernit, si manducaverit, damnatus est: quia non ex fide. Omne autem, quod non est ex fide peccatum est*. Quorum verborum hic est sensus: qui iudicant cibos alios esse vetitos, alios permissos, et nihilominus ex omnibus edunt promiscue, profecto peccant, quia operantur contra dictamen rationis. Omne autem, quod non est iuxta dictamen rationis et iuxta id quod unusquisque credit sibi licere, esto credat falso, peccatum est. Cf. Esparza loc. cit.

venit non quidem *per se*, nimirum ex vi legis illius particularis, circa quam mens errat, sed *per accidens*, nempe, ex vi principii generalis legis naturae (quod generale principium solet etiam vocari lex naturae reflexa) obligantis ad sequendum conscientiae dictamen praecipiens vel prohibens, dummodo sit saltem moraliter certum. — Instabis quaerendo, quomodo possit admitti lex haec naturae reflexa obligans quandoque ad actionem malam? Distinguo: obligans ad actionem malam formaliter et subiective *nego*, malam materialiter et obiective *subd.*, idque tantummodo consequenter ad errorem invincibilem procedentem ex limitatione intelligentiae humanae *conc.*, antecedenter ad talem errorem *nego*. — Instabis adhuc, dicendo, obligationem illiusmodi esse obligationem contra quamdam Dei legem, v. g. contra legem prohibentem mendacium. Respondet Suarez (1), « non obligari hominem contra legem Dei, cum obligetur ad actum virtutis: materialiter autem videtur esse obligatio contra quamdam Dei legem, quae tunc non obligat, quia excusatur homo per ignorantiam et *per aliam fortiorem Dei legem* obediendi prudenti conscientiae. »

II. *De conscientia vincibiliter seu culpabiliter erronea.* Exemplo sit vir protestans, qui iudicat suam sectam protestanticam esse veram Christi Ecclesiam, in qua debeat perseverare, simul autem probe sibi est conscius, se nondum adhibuisse sufficientem diligentiam ad detegendum, quaenam sit vera Christi Ecclesia, utrum sua secta an Catholica Ecclesia. De hac conscientia vincibiliter erronea haec duo advertas. 1.°) Ea relate ad honestatem actionis vel omissionis non est certa certitudine illa morali (omne prudens dubium excludente), quam diximus

(1) Loc. cit. n. 9,

omnino requiri, ut quis licite ponat vel omittat aliquam actionem: quousque enim aliquis est sibi conscius, se non adhibuisse sufficientem diligentiam ad detegendum, utrum lex existat necne, non omne prudens dubium potest esse exclusum de honestate actionis vel omissionis. 2.°) Violatio legis, quae sequatur, est voluntaria et libera saltem in causa, i. e. in omissione debitae inquisitionis, atque proinde est agenti imputabilis.

Hinc intelliges principia, quae statuuntur de conscientia vincibiliter erronea. Si sit permittens, non possumus eam sequi: si sit praecipiens vel prohibens, nec possumus eam sequi, nec possumus contra eam agere (1). Sic in exemplo allato viri protestantis, is peccaret sive permanendo in sua secta, sive amplectendo Catholicam Ecclesiam: in utroque enim casu poneret actionem sine morali certitudine de liceitate ipsius. Ad quid ergo tenetur? Tenetur adhibere sufficientem illam diligentiam ad veritatem detegendam, quam sibi conscius est se nondum adhibuisse, eiusque diligentis inquisitionis ope deponere conscientiam vincibiliter erroneam, sibique comparare conscientiam, quae certa et recta sit, vel si sit erronea, sit erronea invincibiliter.

Excipe, quod spectat ad praecipientem vel prohibentem conscientiam, casum illius, qui certus omnino sit de liceitate actionis, e. g. ieiunii, et vincibiliter erret tantummodo circa obligationem, e. g. ieiunandi tali die, quae obligatio de facto non adsit. In tali enim casu illicitum quidem foret agere contra talem conscientiam,

---

(1) Huc facit illud, quod docet Ballerini, de consc. in adnot. ab initio: « A culpa ne ille quidem immunis est, qui inter temere agendum partem illam amplectitur, quae cum recta agendi norma congruit. »

e. g. non ieiunare (siquidem omitteretur actio sine morali certitudine de liceitate talis omissionis), sed licitum profecto foret agere iuxta illam conscientiam, e. g. ieiunare, quae conscientia ad liceitatem actus quod spectat, est recta et certa, non autem erronea et incerta.

III. *De conscientia dubia* (1). Exemplo sit civis, cui rex imperat, ut ad bellum pergat, quique de belli iustitia dubitat: quaerit itaque utrum cum tali conscientia dubia possit ad bellum progredi? Ille, qui conscientiam habet dubiam de honestate actionis vel omissionis, debet antequam ponat vel omittat actionem deponere methodo *directa* vel saltem *indirecta* talem conscientiam dubiam (2), eamque mutare in certam de honestate actionis vel omissionis conscientiam, cui se conformabit et sic recte se geret. Quod si nequeat conscientiam illam dubiam deponere, tunc differat actionem vel omissionem, sique res, de qua agitur, moram non patiatur seu determinationis alicuius urgeat necessitas, eligat partem *tutiorem*, iuxta notum illud iuris adagium, *in dubiis tutior via est eligenda*. Videlicet, si dubia sit honestas actionis, e. g. appropriationis rei, certa autem honestas omissionis, omittatur actio: si e contrario dubia sit honestas omissionis, e. g. ieiunii, certa autem honestas actionis, ponatur actio: si

---

(1) Supponimus dubium esse *positivum*, nempe sufficientibus fundatum rationibus, non autem mere *negativum* seu nulla fundatum vel valde levi et spernenda ratione. Quae dubia negativa sunt potius contemnenda.

(2) Ad hoc inprimis tenetur. Ad rem Suarez, de censuris disp. 40. sect. 5. n. 12.: « Quamdiu homo non facit quod in se est, ad deponendum dubium, illi imputatur quidquid est periculi in tali operatione; ignorantia enim, quae ibi intervenit, vincibilis est, ideoque non potest a culpa excusare. » Quaeres, quandonam censeri debet, adhibitam fuisse sufficientem diligentiam moralem? Vide quae super. diximus num. 45. pag. 138. adnot. 2.

dubia sit honestas tum actionis tum omissionis, eligatur id quod minus malum videtur, secundum ea, quae de conscientia perplexa trademus.

Quaeres, quomodo quis deponere possit conscientiam dubiam de honestate actionis vel omissionis? — Duplici, ut innuebamus, modo, *directe* nimirum et *indirecte*. 1.°) Inprimis diligenti studio curet depellere (rem bene considerando, a doctioribus inquirendo etc.) dubium ipsum *speculativum*, a quo dubium *practicum* dimanat (1). Sic, ut in exemplo allato sistamus, civis ille curet devenire ad certam hanc conclusionem, *bellum est iustum*. Hic est modus *directus*, primo loco adhibendus, deponendi conscientiam dubiam. — 2.°) Si modo hoc directo adhibito, dubium *speculativum*, ut saepe accidit, adhuc perseveret, curet depellere saltem dubium *practicum*, recurrendo ad aliquod ex principiis illis, quae dici solent *reflexa* (2): horum seilicet ope curet devenire ad conclusionem hanc practice certam, licitum esse ponere vel omittere illam, de qua agitur,

---

(1) Dubium distinguitur in *speculativum* et *practicum*. Speculativum versatur circa veritatem vel falsitatem alicuius propositionis, ut si quis dubitet, an hoc bellum sit iustum necne. Ptacticum supponit ante se speculativum et ab eo dimanat: versatur autem circa actionis a me hic et nunc ponendae liceitatem, ut si quis dubitet, an licite possit pergere ad hoc bellum, de cuius iustitia anceps est. « Prius dubium, concludit Tongiorgi, Eth. gener. num. 232., pertinet ad scientiam, posterius ad conscientiam. »

(2) « Principia *reflexa*, ita Liberatore, Eth. num. 113., adnot., illa dicuntur, quae non petuntur ex obiecto, sed ex subiecto in ordine ad existentiam vel non existentiam obligationis. Ex. gr. cum quis dubitans an sit lex, nec dubium solvere per se vel per alium valens, recurrit ad hoc principium, *lex incerta non obligat*, atque exinde infert actionem sibi certe licitam esse. Vel etiam ea sunt, quae consistunt in aliquo praecedenti dictamine, ex. gr. cum quis iudicet aliquid esse licitum, quia omni adhibita diligentia nullam in eo inhonestatem detexit. »

actionem, etiamsi dubium speculativum adhuc perseveret. Sic civis ille, de quo modo dicebamus, si post adhibitam diligentem inquisitionem non possit cum certitudine concludere, bellum esse iustum, ita poterit ratiocinari. Rex, qui imperat, ut ad bellum pergam, habet ius omnino certum mihi imperandi: *ius certum per incertam exceptionem non destruitur:* ergo illud regis ius non tollitur nec suspenditur ex meo dubio: possum proinde atque etiam debeo obtemperare regi et ad bellum progredi, donec belli iniustitia mihi non fiat certa ac perspecta. Hic est alter modus, in defectu prioris adhibendus, deponendi conscientiam dubiam, eamque mutandi in conscientiam *practice* certam, etsi adhuc *speculative* dubiam (1). Si quis autem nec dubium ipsum speculativum methodo directa, nec dubium saltem practicum methodo indirecta valeat depellere, suspendat actionem, et si id fieri nequeat, tutius eligat, sicut iam explicavimus.

---

(1) Cf. Tongiorgi, Eth. num. 242. In num. seq. hoc aliud affert exemplum. Fac me dubitare de alicuius legis existentia. Hoc primum curabo, ut dubium speculativum deponam. Quod si nequeam dubium speculativum deponere, ita ratiocinabor: Libertas agendi, quam ego certo possideo, lege dubia, quae dubia manet etiam post convenientem adhibitam inquisitionem, coarctari ac ligari non potest: *lex dubia non obligat:* ergo ius agendi, quod meae libertati inest, intactum manet: adeoque possum licite agere id, quod haec lex prohibere dicitur, quousque lex eadem certo mihi innotescat. Profecto haec ratiocinatio vera omnino est ac recta, meaque actio honesta erit: quia licet dubium speculativum non sit a me depositum, ego tamen practicam de meae actionis honestate certitudinem adeptus sum, vi principii illius, *lex dubia non obligat.* — De quo principio adverte, quod aliquando lex est omnino certa, ac dubium est tantummodo de observatione ipsius, utrum impleta fuerit necne. Ad hanc conscientiam dubiam deponendam non bene aptaretur principium, *non obligat lex dubia,* dubio scilicet respiciente ipsam in se existentiam legis.

IV. *De conscientia opinante.* Hac in quaestione, inquit Suarez (1), « distinctione utendum : interdum enim opiniones versantur *circa ius ipsum*, scilicet an hoc sit prohibitum vel praeceptum, necne : interdum vero *circa res ipsas*, ut sunt opiniones de Sacramentis, an hoc modo facta teneant, necne, et in Medicina, an hoc pharmacum sit utile vel perniciosum ». Hac praestituta distinctione, duo ponimus principia.

Ac *primo*, quando eae opiniones versantur *circa res ipsas*, an sint talis naturae vel conditionis, saepe tenetur homo praeferre opinionem probabiliorem minus probabili seu sequi partem *tutiorem*, (quae nempe magis arcet periculum), quando scilicet ex iustitia vel caritate tenetur vitare damnum vel incommodum, quod in re ipsa snbest, vel periculum eius (2). — Hoc pacto medicus et chirurgus tenentur ad medicamenta et media tutiora, quae hic et nunc haberi possunt, adhibenda : quia tacito contractu ad finem securius obtinendum, in quantum fieri potest, se obligarunt. Item minister Sacramenti, ubi de eius valore agitur, nisi defectus suppleatur ab Ecclesia, vel urgeat casus necessitatis, tutiorem partem, in quantum potest, relicta minus tuta probabili, vel etiam probabiliori, sequi tenetur : ratio, quia aliter exponeret Sacramentum periculo nullitatis et proximum periculo damni spiritualis (3).

---

(1) De prox. reg. bonit. et mal. hum. act., disp. XII. sect. VI. num. 8.

(2) Ita Suarez, loc. cit. num. 10. Hoc principium sic proponit Gury, tract. de consc. art. II « Non licet sequi opinionem probabilem, relicta tutiore, quoties adest obligatio absoluta alicuius finis determinati obtinendi, quem usus medii probabiliter inepti in periculum adduceret; tunc igitur pars tutior est sequenda. » Tum vero praeter alia subiicit duo, quae attulimus, exempla.

(3) Hinc merito damnata est ab Innocentio XI. haec propositio sub num. 1.: Non est illicitum in Sacramentis conferendis sequi opinionem probabilem de valore Sacramenti, relicta tutiore.

At *secundo*, quando opiniones versantur *circa legem ipsam*, si opinio legem negans sit *vere* et *solide* probabilis (notentur hae voces, *vere* et *solide*: non enim sermo nobis est de opinione *tenuiter* probabili), si eius rationes comparatae etiam cum oppositis sint reapse *graves*, quamvis sententia opposita sit probabilior, tamen propter conflictum rationum utrimque gravium, licet in praxi actiones conformare opinioni legem neganti (1). — Eatenus enim id foret illicitum, quatenus lex, quam ea opinio negat, esset *certa*: hoc patet ex thesi praecedente. Atqui lex, quam ea opinio negat, non est certa, sed dubia. Hoc autem sic probo. Quando contra aliquam legem militant solida et vere probabilia argumenta (ut in casu, de quo agimus, contingit), ipsa lex revera huiusmodi est, ut de eius existentia prudenter dubitari possit (quia iudicium vere probabile est iudicium prudens): lex autem, de qua prudenter dubitatur, an existat, est lex non quidem certa, sed dubia. — Adde perpetuas angustias, quibus prememur, si non modo ex consilio, sed etiam ex obligatione deberemus sequi sententiam probabiliorem. Saepe enim maxima est difficultas certo determinandi, quaenam opinio prae opposita vere sit probabilior. « Quod fiamus certi, ita s. Alphonsus (2), quod aliqua opinio .... sit vere

---

(1) Gury, loc. cit., statuit hac de re tres sequentes propositiones. — 1.° Non licet sequi opinionem tenuiter probabilem, relicta tutiore. — 2.° Licet sequi opinionem probabilissimam et etiam probabiliorem, relicta tutiore, ubi de sola actionis honestate agitur. — 3.° Licet sequi opinionem vere et solide probabilem, relicta tutiore aeque probabili, vel etiam vere probabiliori, ubi de solo licito vel illicito agitur. Cf. Iouin, elem. phil. mor. Part. pr. l. IV.

(2) Dissert. edit. an. 1755. num. 48. Et num. 17., « Non raro, inquit, aliqua opinio, quae alicui probabilior apparet, alicui minus probabilis apparebit: imo sibimetipsi opinio, quae heri minus probabilis erat, hodie probabilior apparebit. »

probabilior, vel habeat requisitam praeponderantiam, hoc est moraliter impossibile ».

Dices, in tali modo agendi, falsitatem praeferri veritati. Respondeo cum eodem s. Alphonso (1): « Quando adsunt duae opiniones, altera magis, altera minus probabilis, tunc non fit comparatio inter veritatem et falsitatem; atque adeo si minus probabilis eligitur, non ideo praefertur falsitas veritati; sed fit comparatio inter duas apparentias veritatis, quarum licet una videatur maior, quam altera, utraque tamen videtur magna, ita ut utraque probabiliter sit vera; qua de re eodem tempore, quo opinio probabilior apparet verisimilius vera, apparet etiam verisimiliter falsa (2), et opinio opposita apparet verisimiliter vera. » — Dices, maiorem unius partis probabilitatem destruere minorem probabilitatem partis alterius. Respondeo negando omnino assertionem: nam « tantum certitudo hoc sibi vindicat, ut contrarium falsitatis damnet, atque ideo improbabile reddat » (3). — Dices, deesse in casu certitudinem plane firmam. Respondeo, quidquid in casu deest certitudini plane firmae, id semper suppleri per principia reflexa, e. g. lex incerta certam obligationem parere nequit, seu, non est imponenda obligatio nisi de ea certo constet. « Quare, ut bene concludit Liberatore (4), haec conscientia maximopere differt a *dubia*, et minus apte vocatur *probabilis*, cum potius *certa* dicenda sit: siquidem dictamen, quo constat, certum est vi principii reflexi, in quo fundatur, etsi ratio directa sit

(1) Op. et loc. cit.

(2) « Etiam in probabilioribus opinionibus potest timeri falsitas, quia, ut ait Aristoteles, *multa falsa sunt probabiliora veris.* » Ita Suarez, l. cit, num. 5.

(3) Ita Liberatore, Eth. cap. III. num. 113.

(4) L. cit.

tantum probabilis ». Est scilicet appellanda conscientia *practice certa.*

V. *De conscientia perplexa.* Qui conscientiam habet perplexam, is 1.°) actionem, si potest, suspendat, donec vel propria inquisitione vel sapientiores consulendo emergat a statu, in quo certe reperitur, erroneae conscientiae. 2.°) Si actionem suspendere nequeat seu adsit necessitas agendi, eligat id, quod minus malum videtur, non quidem ut malum patret, sed ut magis, quantum potest, a malo declinet. 3.°) Si nequeat quid sit minus malum discernere, quidquid eligat, non peccabit: necessaria enim ad peccandum conditio est libertas ad bonum et ad malum, quae illi in tali mentis statu deest.

VI. *De conscientia tenera, laxa, scrupulosa.* De hisce conscientiae statibus pauca ex iam dictis animadvertam. Qui conscientiam habet *laxam,* hoc animo reputet, ad recte agendum *requiri* certitudinem moralem de honestate actionis, quam certitudinem moralem ipse in multis, si rem bene perpendat, non habet: ille autem e contrario, qui conscientiam habet *scrupulosam,* huius meminerit principii, ad peccatum vitandum *sufficere* certitudinem moralem de liceitate actionis, quam certitudinem moralem ipse ut plurimum habet. Duo igitur vitiosa extrema vitemus, mediumque, in quo perfectio est, teneamus, conscientiam scilicet rectam et ab inanibus anxietatibus liberam, eamdemque in omnibus tamquam tutam regulam sectemur. Ita fiet, ut a peccato, quod summum malum est omnisque mali causa, constanter abstineamus.

CAPUT VI.

DE PASSIONIBUS ET VIRTUTIBUS MORALIBUS.

152. « Anima quoque, ut egregie ait s. Augustinus (1), habet nonnulla, quae si siveris pervenire ad immoderantiam, *morbi* fiunt, sed si ea castiges et modereris, fiunt *adminicula*. Ira enim, si ea ut oportet utaris, est salutare pharmacum: sed si immoderate, causa est exitii. Et cupiditas, si moderate eam regas, te patrem efficit, est enim ad filios procreandos utilis: sed si eam erumpere sinas, in stupra et adulteria te saepe coniicit. Ne culpam ergo in rem conferas, sed semper in tuam mentem. Si eam enim neglexeris, a teipso quoque laederis et a proprio corpore perderis: sed si eius curam gesseris, ne a daemonibus quidem, nec a diabolo, tantum abest ut a feris aliquid grave aut molestum patiaris ».

153. Haec, quae fideli legum custodiae grave impedimentum obiiciunt, aut contra magnum subsidium praebent, prout ea effrenate erumpere sinimus, aut iuxta rectae rationis praescriptum coercemus, haec, inquam, sunt *passiones*: illa vero, per quas oportet, ut passiones has moderemur atque compescamus, sunt *virtutes*. Posteaquam igitur de lege eiusque ad individuos actus applicatione diximus, reliquum est, ut de iis, quae legis custodiam impe-

---

(1) Expos. in ps. CXLVIII. num. 4. Migne tom. LV. pag. 491.

dire ex hominis culpa possunt, vel quae eamdem adiuvant, sive de passionibus ac virtutibus agamus.

154. De passionibus autem et habitibus dupliciter pertractari potest, secundum esse physicum et in ordine ad moralitatem. Quum vero in Psychologia de passionibus, in Ontologia de habitibus *secundum esse physicum* inspectis disputetur; hinc ea omnia, quae in praedictis scientiis traduntur, merito praesupponentes aut breviter tantummodo recolentes, de iisdem potius agemus *in ordine ad moralitatem.*

ARTICULUS I.

De passionibus.

155. Passionum *genesim* bene explicat Tongiorgi (1) hisce fere verbis. — Saepenumero, sive ex internis causis sive ex quorumdam externorum obiectorum impressione, gignitur in nostris organis intestina quaedam molestia et inquietudo, seu etiam dolor: haec autem quum experimur, sponte appetimus ea, quae nos ab illo statu eximere possunt, eaque aversamur, quae illum producunt aut promovent. Iamvero molestos illos status possumus cum recentioribus appellare *naturales indigentias (bisogni)*: ii autem spontanei motus appetitionis vel aversionis, qui praedictum statum consequuntur, sunt *actus appetitus sensitivi.* Quum vero aliquid agendo, vel ab aliqua actione cessando, et alicuius obiecti assecutione vel remotione, naturali indigentiae satisfecimus, cessat molestus ille organorum status, ac status alter succedit, organorum texturae atque organicis functio-

(1) Psychol. l. III. c. XI. art. II. num. 506.

nibus apprime congruens, cuius sensus dicitur *voluptas*. Sic v. g. sensus famis aut sitis est *naturalis indigentia*: desiderium escarum seu potus est *motus appetitus sensitivi*: saporum gustus ac sensus ille bonus, qui toto corpore per comestionem diffunditur, est consequens *voluptas*. — Homo autem non iis solum indigentiis urgetur, quae ex animalis naturae conditione dimanant, sed pluribus quoque aliis, quae rationis apprehensionem consequuntur. Hinc eius quoque appetitus sensitivus ad plura se porrigit: quorum quaedam ad sensibilia bona revocantur, ut deliciae, commoditates, divitiae; quaedam sunt bona intelligibilia, ut honor, scientia, Deus. In haec appetitus quoque sensitivus tendere suo modo potest, *propter intensionem appetitus superioris partis, ex quo fit redundantia in inferiorem appetitum*, ut loquitur s. Thomas (1).

156. Hi motus sensitivi appetitus appellantur a Cicerone *perturbationes*, ab aliis *affectiones* vel *affectus*, et communius graeca voce, πάθη, latina dicuntur *passiones*. Strictiore tamen sensu tunc habetur *passio*, quando motus appetitus sensitivi est vehementior cum insolita corporis commotione, seu cum extraordinaria transmutatione corporea plus minus laesiva animalis. Exemplo sint illi, qui ex malo praesente vel imminente apprehensione apparent toti inflammati ac plane furentes, vel e contrario pallentes totisque artubus contremiscentes: in priore casu passio est *irae*, in altero *timoris*. Item in vehementi passione amoris extraordinaria quaedam exsurgit cordis dilatatio vel sanguinis agitatio.

157. Iamvero de passionibus duo haec praecipue inquiremus: — quot et quaenam eae sint — utrum bonae sint an malae moraliter.

---

(1) In 1. 2. q. 30. a. 1. ad 1. Vide super pag. 144. adnot. 1.

Thesis LIV.

In parte concupiscibili sunt tres coniugationes passionum, scilicet, amor et odium, desiderium et fuga, gaudium et tristitia: similiter in irascibili sunt tres, scilicet, spes et desperatio, timor et audacia, ira, cui nulla passio opponitur. Sunt ergo omnes passiones specie differentes undecim: sex quidem in concupiscibili, et quinque in irascibili, sub quibus omnes animae passiones continentur.

158. Declaratio. Thesim hanc ipsis enuntiavimus angelici Doctoris verbis (1).

Ut autem assertio haec probe intelligatur, revocanda in mentem est celebris illa et perantiqua appetitus sensitivi divisio in duas quasi partes, quarum altera dicitur *concupiscibilis*, altera *irascibilis*. Cuius distinctionis haec est ratio, quia bonum et malum sensibile, quod est obiectum proprium appetitus sensitivi, potest spectari dupliciter, i. e. sub *simplici* ratione boni et mali, et sub ratione insuper boni ad obtinendum ac mali ad vitandum *ardui* (2). Itaque tot possunt excitari in utraque parte passiones, quot modis bonum et malum sensibile, sive con-

---

(1) In 1. 2. q. 24. a. 1.

(2) Vide s. Th., 1. 2. q. 77. a. 5.: « Bonum dupliciter est obiectum sensibilis appetitus, in quo sunt animae passiones, quae sunt causa peccati. Uno modo *absolute*, secundum quod est obiectum *concupiscibilis*. Alio modo sub ratione *ardui*, prout est obiectum *irascibilis*. » Et q. 23. a. 1.: « Obiectum potentiae concupiscibilis est bonum vel malum sensibile simpliciter acceptum, quod est delectabile vel dolorosum,... ipsum vero bonum vel malum secundum quod habet rationem ardui vel difficilis est obiectum irascibilis. »

sideratum *simpliciter*, sive quatenus *arduum*, potest geminam illam partem commovere.

Iamvero spectemus 1.º) partem *concupiscibilem*. Bonum et malum sensibile *simpliciter* spectatum, quod est proprium illius partis obiectum — vel ita proponitur animae, ut nulla iam habeatur ratio eius praesentiae aut absentiae — vel repraesentatur ut absens ac futurum — vel apprehenditur tamquam praesens. Si *primo* modo proponitur, respectu boni existit *amor*, respectu mali *odium*: si *secundo* modo repraesentatur, quoad bonum absens exoritur *desiderium*, quoad malum absens *fuga* sive exsecratio quaedam : si *tertio* modo apprehenditur, gignitur de bono praesente *gaudium*, de malo praesente *tristitia* (1).

Spectemus 2.º) partem *irascibilem*, cuius proprium obiectum est bonum vel malum paratu *arduum* vel vitatu *difficile*. — Bonum paratu arduum, illudque *absens* vel apprehenditur obtineri posse vel secus. Si apprehenditur posse obtineri, habetur *spes*, quae bonum ipsum arduum velut terminum possibilem intuetur atque expectat: si contra apprehenditur non posse comparari, habetur *desperatio*. Item malum evitatu difficile, illudque *absens*, vel est tale, ut animal speret repelli posse, vel secus. Si primum, existit *audacia*, quae neglectis periculis malum quacumque

---

(1) « Bonum habet quasi virtutem attractivam, malum autem virtutem repulsivam. Bonum ergo *primo* in potentia appetitiva causat quamdam inclinationem seu aptitudinem seu connaturalitatem ad bonum, quod pertinet ad passionem *amoris*, cui per contrarium respondet *odium* ex parte mali *Secundo*, si bonum sit nondum habitum, dat ei motum ad assequendum bonum amatum, et hoc pertinet ad passionem *desiderii* vel concupiscentiae, et ex opposito ex parte mali est *fuga* vel abominatio. *Tertio*, cum adeptum fuerit bonum, dat appetitui quietationem quamdam in ipso bono adepto, et hoc pertinet ad delectationem vel *gaudium*, cui opponitur ex parte mali dolor vel *tristitia* ». Ita s. Thomas loc. cit.

potest ope repellere aggreditur: sin alterum, existit *timor*. — Hactenus de bono vel malo arduo eodemque *absente*: nunc de bono vel malo arduo et *praesente*. At bonum, quantumvis in se arduum, si iam *praesens* est et prout praesens est, movere tantummodo potest concupiscentem partem ad gaudium, non autem commovere potest irascentem: siquidem bono obtento nulla supersit amplius quae vincatur difficultas. Aliter res se habet, si de malo arduo *praesente* agamus: pro malo enim arduo et praesente habemus *iram*, cui motui passio opponitur, non quidem in parte irascente, sed tantummodo in concupiscibili. Vel enim animus contra praesens atque iniacens malum vehementi assurgit conatu et est *ira* (1), vel cedit deiectus, et est tristitia, tristitia autem spectat ad concupiscibilem partem, non ad irascibilem (2).

Undecim ergo sunt affectus seu passiones *simplices*,

---

(1) De ira cf. Aristotelem, in l. 2. Rhet. c. 2. In quem locum ita Pallavicinus: Ira, quae subiecto nomen dedit, dicitur ab Aristotele, *appetitus apparentis ultionis cum dolore, propter apparentem immerito vel in se vel in suos contemptum.* Quare quo minus quis iniuriam sibi factam se commeritum arbitratur, eo gravior est dolor et appetitus ultionis, quo movetur ad vindictam. Quae si proponatur ut factu possibilis, dolori voluptas quaedam admiscetur, quae capitur ex illa vindictae repraesentatione, tamquam ex praesenti bono: quo sensu de ira dictum est — *ὅστε πολὺ γλυκίων μέλιτος καταλειβομένοιο ἀνδρῶν ἐν στήθεσσιν ἀέξεται*, quae melle liquenti suavior humano succensa in pectore gliscit.

(2) « Respectu boni nondum adepti est *spes* et *desperatio* : respectu autem mali nondum iniacentis est *timor* et *audacia* : respectu autem boni adepti non est aliqua passio in irascibili, quia iam non habet rationem *ardui*, sed ex malo iam iniacente sequitur passio *irae* ». Ita s. Th. loc. cit.: cf. etiam artic. praecedentem. Cf. quoque Palmieri, Anthropol. Cap. II. thesim IV. propos. 24., ubi aliquot contra hanc doctrinam proponuntur et solvuntur obiectiones.

sex in concupiscibili et quinque in irascibili (1). Dixi *simplices*: dantur enim passiones ex simplicibus *mixtae*, ut zelotipia, commiseratio, aliaeque huiusmodi, quae propria etiam carent appellatione (2).

Thesis LV.

Passiones, si secundum se considerentur, physice quidem bonae sunt, ethice vero nec bonae nec malae: sunt autem moraliter bonae vel malae, si spectentur secundum quod subiacent imperio rationis et voluntatis.

159. Demonstratio. « Passiones animae, inquit s. Thomas (3), dupliciter possunt considerari: uno modo secundum se, alio modo secundum quod subiacent imperio rationis et voluntatis. — Si igitur secundum se considerentur, prout scilicet sunt motus quidam irrationalis appetitus, sic non est in eis bonum vel malum morale, quod dependet a ratione, ut supra dictum est (4). — Si autem considerentur secundum quod subiacent im-

---

(1) Vide quae de similibus voluntatis affectibus diximus super. num. 41. pag. 119.

(2) Tradidimus eam passionum partitionem, quam s. Thomas assignat. De aliis earumdem partitionibus — *platonica* — *aristotelica* — *tulliana* — *cartesiana* etc. cf. Solimani, Eth. vol. I. pag. 25. sqq. De cartesiana partitione en iudicium Thomasii, cautelar. p. I. c. 14. §. 54.: « Etsi Cartesius nobilissimam Ethicae doctrinam de passionibus animi se demonstrasse opinatus fuerit, infinitis tamen eamdem contradictionibus repletam esse facile ostendi potest. »

(3) In 1. 2. q. 24. a. 1. In resp. ad 1.m ait: « Istae passiones *secundum se consideratae* sunt communes hominibus et animalibus aliis: et proinde sic inspectae nec bonae sunt nec malae, sed *secundum quod a ratione imperantur* sunt propriae hominibus ».

(4) In 1. 2. q. 18. a. 5.

perio rationis et voluntatis, sic est in eis bonum vel malum morale. Propinquior enim est appetitus sensitivus ipsi rationi et voluntati, quam membra exteriora; quorum tamen motus et actus sunt boni vel mali moraliter, secundum quod sunt voluntarii: unde multo magis et ipsae passiones, secundum quod sunt voluntariae, possunt dici bonae vel malae moraliter. Dicuntur autem voluntariae, *vel ex eo quod a voluntate imperantur, vel ex eo quod a voluntate non prohibentur* ».

Eamdem distinctionem innuit Aristoteles (1) hisce verbis: « Non qui timet laudatur, neque qui irascitur; nec vituperatur qui simpliciter vel utcumque irascitur, ἀλλ' ὁ πῶς, i. e. qui tunc vel taliter irascitur, plus vel vel minus quam oportet, praeter vel contra rationem. » Quem conceptum clarius adhuc expressit s. Augustinus (2): « In disciplina nostra non tam quaeritur, utrum pius animus irascatur, sed quare irascatur; nec utrum sit tristis, sed unde sit tristis; nec utrum timeat, sed quid timeat. Irasci enim peccanti, ut corrigatur; contristari pro afflicto, ut liberetur; timere periclitanti, ne pereat; nescio utrum quisquam sana consideratione reprehendat. »

Itaque quemadmodum equi magno nobis sunt usui, si eos nostro domitos imperio subigamus ac freno habenisque gubernemus; ita passiones ideo nobis a Deo inseruntur, ut nobis sint subsidio. Et reapse sunt perutilia ad conservationem individui, ad tuendam humani generis societatem, ad fidelem legum custodiam adminicula. Tolle *metum*: quae vitae tuendae diligentia? Tolle *misericor-*

---

(1) Ethic. l. II. c. 5. *Οὐ γὰρ ἐπαινεῖται ὁ φοβούμενος οὐδὲ ὁ ὀργιζόμενος, οὐδὲ ψέγεται ὁ ἁπλῶς ὀργιζόμενος ἀλλ' ὁ πῶς.* De hoc Aristotelis loco vide s. Th. l. nunc cit. in respons. ad 3.um

(2) De civ. Dei l. IX. c. 5. Cf. etiam l. XIV. c. 9.: item cf loc. super. allatum num. 152. pag. 423.

diam: quis miseris opem feret? Tolle *spem*: quae iucunditas in vita? Tolle *amorem* in filios: quae cura parentum in recta ipsorum educatione? Quoties quantumque homini prodest *ira* ad fortiter se gerendum, *timor* ad agendum prudenter, *pudor* seu verecundia ad caste temperateque vivendum. Verumtamen passiones hae sunt nobis utilissima adminicula, dummodo ut iam in prooemio huius capitis diximus, easdem castigemus et per virtutes moderemur. Si hoc neglexerimus, si eas ad immoderantiam pervenire siverimus, tunc ex nostra culpa, haud secus ac equi indomiti et effrenes, exitio nobis erunt ac ruinae, et ad omnem infringendam divinam humanamque legem adducent. « Ne culpam ergo in rem ipsam conferamus, sed semper in nostram mentem » (1).

Verum, inquies, si passiones secundum se spectatae, nec bonae sunt nec malae moraliter, curnam ftequenter dicuntur malae? Quia scilicet passionum nomine tum veteres tum recentiores non motus appetitus quoscumque significant, sed hos motus ut recessum a rationis regula includunt. Ita Tullius cum (2) inquit: « Perturbationes sunt turbidi animorum concitatique motus, aversi a ratione et inimicissimi mentis vitaeque tranquillae ». Immo neque motus tantum intelligunt, sed habitus iuxta eos operandi i. e. ipsos vitiorum habitus. Quos habitus qui culpa sua contraxerit, nunc autem, ut par est, velit deponere, illud meminerit, quod legitur apud Tacitum (3): « Ne corporis quidem morbos veteres et diu auctos, nisi per dura et aspera coerceas: corruptus simul et corruptor, aeger et flagrans animus haud levioribus remediis exstinguendus est, quam libidinibus ardescit. »

---

(1) De passionibus cf. Descuret, *La médecine des passions.*
(2) Tusc. disp. IV. 15. Cf. Tongiorgi l. cit.
(3) Annal. III. 54.

ARTICULUS II.

De virtutibus moralibus.

160. « Mihi videtur, inquit s. Augustinus (1), quod definitio vera et brevis virtutis, *ordo est amoris* ». Quam definitionem sic alio loco (2) explicat : « In hac vita virtus non est, nisi *diligere quod diligendum est.* Id eligere, *prudentia* est : nullis inde averti molestiis, *fortitudo* est : nullis illecebris, *temperantia* est: nulla superbia, *iustitia* est. Quid autem eligamus, quod praecipue diligamus, nisi quo nihil melius invenimus? Hoc Deus est, cui si diligendo aliquid vel praeponimus vel aequamus, nosipsos diligere nescimus ». — Idem s. Doctor hanc aliam tradit definitionem virtutis (3) : « Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nemo male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur. » Haec postrema verba, *quam Deus in nobis sine nobis operatur,* respiciunt virtutes *infusas* et *supernaturales*, de quibus sermo nobis non est in morali philosophia (4): iis ergo omissis, reliqua definitionis pars convenit iis virtutibus, de quibus nobis est agendum, nempe virtutibus *acquisitis* et *naturalibus.*

161. Aristoteles, in libro secundo Ethic., primo quidem animadvertit, duo esse virtutum genera, unum earum quae in ratione inhaerent et dicuntur *intellectuales*, alte-

---

(1) De civit. Dei l. XV. c. 22.

(2) In epist. CLV. num. 13.

(3) In 2. de lib. arb. c. *19*. Item contr. Iulian. c. 3. Hanc definitionem explicat s. Thomas, in 1. 2. q. 55. a. 4., quaest. disp. de virtut. q. 1. a. 2.

(4) Vide super. num. 56. pag. 161.

rum earum quae in appetitu sedem obtinent, quasque *morales* a moribus appellamus: tum vero ostendit, quod sicut virtutes intellectuales acquiruntur inventione et doctrina, ita virtutes morales comparantur assuetudine et exercitio actuum bonorum, non autem sunt inditae a natura. Porro in capite sexto (1) hanc tradit virtutis definitionem: « Dicendum est igitur, virtutem omnem et id cuius ipsa virtus sit, bene affectum reddere et opus eius dare rectum et perfectum.... Quod si ita est in omnibus, hominis quoque profecto virtus erit habitus, quo homo et bonus fiat et suo munere bene fungatur ». Quam definitionem paulo post sic complet (2): « Est igitur virtus habitus electivus, in medietate consistens illa, quae ad nos, definita a ratione, et quemadmodum sapiens definiret ». Dicitur quod virtus est *habitus electivus*, quia actus praecipuus virtutis est electio: additur *in medietate seu mediocritate consistens illa quae ad nos*, quia obiectum electionis virtuosae est medium quoad nos: subiungitur *de-*

---

(1) Ῥητέον οὖν ὅτι πᾶσα ἀρετή, οὗ ἂν ᾖ ἀρετή, αὐτό τε εὖ ἔχον ἀποτελεῖ καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ εὖ ἀποδίδωσιν.... Εἰ δὴ τοῦτ' ἐπὶ πάντων οὕτως ἔχει, καὶ ἡ τοῦ ἀνθρώπου ἀρετὴ εἴη ἂν ἕξις ἀφ' ἧς ἀγαθὸς ἄνθρωπος γίνεται καὶ ἀφ' ἧς εὖ τὸ ἑαυτοῦ ἔργον ἀποδώσει. « Ex gr., ita Maurus in h. l., virtus oculi (hae sunt comparationes ab ipso Aristotele allatae) facit oculum bonum et facit ut bene videat, virtus equi facit equum bonum et facit ut sit idoneus ad bene faciendas operationes equi, hoc est ad bene currendum, ad bene gestandum equitem, ad sustinendum hostem in bello etc.: ergo proportionaliter virtus hominis propria est, quae facit hominem bonum et facit ut bene exerceat operationes humanas. Sed tum homo bene operatur, cum operatur *conformiter ad suam naturam*, quae est *rationalis* (vide super. thes. XX.^m^), hoc est conformiter ad rectam rationem. Ergo virtus moralis est, *quae facit ut homo operetur conformiter ad rectam rationem* ».

(2) Ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὡρισμένῃ λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν.

finita a ratione, quia regula proponens praedictum medium est ratio: concluditur, *prout determinaret prudens*, quia ratio potest esse vel erronea, qualis est in imprudente, vel recta, qualis est in prudente (1).

162. Celebris etiam est descriptio virtutis, quam Tullius (2) tradit hisce verbis: « Quando igitur virtus est affectio animi constans conveniensque, laudabiles efficiens eos, in quibus est, et ipsa per se, sua sponte, separata etiam utilitate, laudabilis, ex ea proficiscuntur honestae voluntates, sententiae, actiones omnisque recta ratio, quamquam ipsa virtus brevissime recta ratio dici potest ».

163. Virtus itaque est qualitas animae hoc efficiens, ut homo sit bonus simpliciter et absolute, seu qua homo est (3): vel etiam est habitus naturaliter per repetitos actus acquisitus, inclinans ad similes actus moraliter bonos et rectae rationi conformes prompte et perfecte ponendos. Quatuor autem de virtutibus inquiremus: — utrum eae sint homini necessariae — quot eaedem sint — qualis sit propria uniuscuiusque virtutis ratio ac natura — an virtus in medio consistat.

Thesis LVI.

Virtutes sunt homini ad recte perfecteque vivendum apprime necessariae.

164. Demonstratio. Tunc homo recte perfecteque vivit, quando *constanter*, *prompte* et *delectabiliter* ponit actus bonos, omittit malos. Atqui ad hoc ut constanter,

---

(1) Cf. Maurum in h. l. Cf. s. Thomam, 2. 2. q. 47. a. 5. ad 1., ubi declarat postrema haec verba: curnam nempe et quomodo prudentia ponatur in communi definitione virtutis.

(2) Tusc. disp. IV. 15.

(3) Vide super. num. 58. pag. 165.

prompte et delectabiliter ita se gerat, homo indiget habitibus virtutum. Ergo ad recte perfecteque vivendum homo indiget virtutibus. Minor per haec s. Thomae (1) verba declaratur.

« Habitibus virtutum ad tria indigemus. — Primo, *ut sit uniformitas in operatione.* Ea enim, quae ex sola operatione dependent, facile immutantur, nisi secundum aliquam inclinationem habitualem fuerint stabilita. — Secundo, *ut operatio perfecta in promptu habeatur.* Nisi enim potentia rationalis per habitum aliquo modo inclinetur ad unum, oportebit semper, cum necesse fuerit operari, praecedere inquisitionem de operatione; sicut patet de eo, qui vult considerare, nondum habens scientiae habitum, et qui vult secundum virtutem agere habitu virtutis carens. Unde Philosophus dicit in 5.° Ethicorum, quod repentina sunt ab habitu. — Tertio, *ut delectabiliter perfecta operatio compleatur*, quod quidem fit per habitum. Qui cum sit per modum cuiusdam naturae, operationem sibi propriam quasi naturalem reddit et per consequens delectabilem. Nam convenientia est delectationis causa. Unde Philosophus in 2.° Ethicorum ponit signum habitus delectationem in opere existentem ».

Virtutes itaque non solummodo passiones, ut iam dicebamus, suis legibus moderantur ac coercent; verum etiam eaedem sunt intrinseca bonorum actuum principia, saltem instrumentalia.

165. Scholion. Quum virtutes adeo sint nobis necessariae, hinc quaeri potest, utrum eae in nobis sint a natura? — Respondet s. Thomas (2), « virtutes in nobis esse a natura *secundum aptitudinem et inchoationem*,

---

(1) Qq. disp. Quaest. de virtut. in comm. q. 1. a. 1.

(2) In 1. 2. q. 63. a. 1. Cf. qq. disp. l. cit. a. 9.

non autem secundum perfectionem (praeter virtutes theologicas, quae totaliter sunt ab extrinseco). » Itaque secundum perfectionem acquiruntur per frequentiam actuum.

Et sane, ut arguit Philosophus (1), « nihil eorum, quae sunt natura, assuescere aliter potest, ut lapis, cum natura deorsum feratur, numquam sursum ferri assuescet, neque si millies quisquam eum sursum proiiciendo velit assuefacere... Neque igitur natura, neque praeter naturam in nobis ingenerantur virtutes, sed ingenerantur in nobis natura ipsa idoneis ad eas recipiendas, quae dein perficiuntur consuetudine ». Adde argumentum deductum ex comparatione cum scientiis et artibus, quae nonnisi secundum inchoationem habentur a natura.

Thesis LVII.

Virtutes cardinales sunt quatuor, scilicet prudentia, iustitia, temperantia et fortitudo.

166. Praenotiones. Hae quatuor virtutes dicuntur *principales*, *cardinales*, *fundamentales*, quia sunt veluti fontes omnium aliarum virtutum *moralium* et *humanarum* (2), quia in illis veluti in cardinibus tota vertitur humana vita virtuosa, quia in quatuor illis « tota boni operis structura consurgit » (3).

---

(1) Ethic. II. 1. En ipsa Philosophi verba: οὐθὲν γὰρ τῶν φύσει ὄντων ἄλλως ἐθίζεται, οἷον ὁ λίθος φύσει κάτω φερόμενος οὐκ ἂν ἐθισθείη ἄνω φέρεσθαι, οὐδ' ἂν μυριάκις αὐτὸν ἐθίζῃ τις ἄνω ῥίπτων.... Οὔτ' ἄρα φύσει οὔτε παρὰ φύσιν ἐγγίνονται αἱ ἀρεταί, ἀλλὰ πεφυκόσι μὲν ἡμῖν δέξασθαι αὐτάς, τελειουμένοις δὲ διὰ τοῦ ἔθους.

(2) Has tantummodo virtutes morales et humanas spectamus.

(3) S. Gregor. M. in 2. moral. cap, 26.

167. Demonstratio. Thesim demonstrabimus ipsis s. Thomae (1) verbis.

« Numerus aliquorum accipi potest aut *secundum principia formalia*, aut *secundum subiecta*. Et utroque modo inveniuntur quatuor virtutes cardinales.

Principium enim formale virtutis, de qua nunc loquimur, est rationis bonum. Quod quidem dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum quod in ipsa consideratione rationis consistit: et sic erit una virtus principalis, quae dicitur *prudentia*. Alio modo, secundum quod circa aliquid ponitur rationis ordo; et hoc vel circa operationes, et sic est *iustitia*, vel circa passiones, et sic necesse est esse duas virtutes. Ordinem enim rationis necesse est ponere circa passiones, considerata repugnantia ipsarum ad rationem. Quae quidem potest esse dupliciter. Uno modo, secundum quod passio impellit ad aliquid contrarium rationi, et sic necesse est quod passio reprimatur, et ab hoc denominatur *temperantia*. Alio modo, secundum quod passio retrahit ab eo, quod ratio dictat, sicut timor periculorum vel laborum, et sic necesse est quod homo firmetur in eo quod est rationis, ne recedat, et ab hoc denominatur *fortitudo*.

Et similiter secundum subiecta idem numerus invenitur. Quadruplex enim invenitur subiectum huius virtutis, de qua nunc loquimur; scil. *rationale per essentiam*, quod *prudentia* perficit, et *rationale per participationem*, quod dividitur in tria, idest in voluntatem, quae est subiectum *iustitiae*, et in concupiscibilem, quae est subiectum *temperantiae*, et in irascibilem, quae est snbiectum *fortitudinis* ». Nempe debet dari virtus aliqua, quae dirigat appetitum, et haec est *prudentia* in intellectu. Porro appe-

(1) In 1. 2. q. 61. a. 2.

titus est duplex, *rationalis* seu voluntas et *sensitivus:* sensitivus autem est rursus veluti duplex, *concupiscibilis* et *irascibilis*. Hinc ad has animi facultates in officio continendas tres requiruntur virtutes, *iustitia* in voluntate, *temperantia* in appetitu sensitivo, prout concupiscibilis est, *fortitudo* in eodem prout est irascibilis.

Et sane ut homo recte perfecteque vivat, *primo* necesse est, ut cognoscat bonum faciendum et malum vitandum, hoc autem est munus *prudentiae:* oportet *secundo*, ut constantem habeat et perpetuam voluntatem faciendi bonum ac malum vitandi, hoc autem praestat *iustitia*. Duo vero sunt, quae voluntatem ab hoc firmo proposito dimovere possunt ac solent, videlicet *inordinatus appetitus alicuius boni* et *inordinata fuga alicuius mali* (1). Hinc homini duplici opus est virtute, altera quidem, quae moderetur ac compescat inordinatum boni appetitum, et haec virtus est *temperantia*, altera vero, quae nos strenuos reddat et animosos in malum, et haec virtus est *fortitudo*. Hinc iure Tullius (2) « omne, inquit, quod est honestum, id quatuor partium oritur ex aliqua: — aut enim in perspicientia veri sollertiaque versatur — aut in hominum societate tuenda, tribuendoque suum cuique et rerum contractarum fide — aut in animi excelsi magnitudine ac robore — aut in omnium, quae fiunt ac dicuntur, ordine et modo, in quo inest modestia et temperantia. »

168. Scholion. Ut autem intelligatur, quo pacto

---

(1) « Omne peccatum, ait s. Thomas, 1. 2. q. 77. a. 4, provenit vel ex inordinato appetitu alicuius boni, vel ex inordinata fuga alicuius mali. Sed utrumque horum reducitur ad amorem sui, propter hoc enim homo vel appetit bona vel fugit mala, quia amat seipsum. »

(2) De off. l. 1. c. 5.

omne, quod est honestum, id oriatur ex aliqua harum quatuor virtutum, seu quo pacto ad has quatuor virtutes ceterae morales omnes reducantur; debent cum s. Thoma triplicis generis partes distingui in prudentia aliisque virtutibus cardinalibus. En ipsa angelici Doctoris verba (1).

« Dicendum, quod triplex est pars: scilicet *integralis*, ut paries, tectum, fundamentum sunt partes domus: *subiectiva*, sicut bos et leo sunt partes animalis: et *potentialis,* sicut nutritivum et sensitivum sunt partes animae. Tribus ergo modis possunt assignari partes alicui virtuti. — Uno modo ad similitudinem partium *integralium*, ut scilicet illa dicantur esse partes virtutis alicuius, quae necesse est concurrere ad perfectum actum virtutis illius.... Partes autem *subiectivae* virtutis dicuntur species eius diversae.... Partes autem *potentiales* alicuius virtutis dicuntur virtutes adiunctae, quae ordinantur ad aliquos secundarios actus vel materias, quasi non habentes totam potentiam principalis virtutis. » Haec omnia applicabimus in thesi sequente.

Thesis LVIII.

Brevis adumbratio uniuscuiusque ex quatuor virtutibus cardinalibus.

169. Declaratio. Tria de unaquaque ex virtutibus cardinalibus trademus, nempe eius notionem, partes praecipuas, ac vitia eidem opposita. Quod si breviter de virtutibus hisce agemus, id nemini mirum videatur: siquidem de iisdem, praecipue vero de *iustitia*, multiplices pertractandae erunt quaestiones in altera Ethicae parte.

(1) In 2. 2. q. 49. a. unic.

Prudentia. I. *Definitio*. — Definitur ab Aristotele (1): « habitus verus cum ratione activus circa ea quae homini bona vel mala sunt. » Qua in definitione vox *habitus* tenet locum generis, aliae vero voces locum tenent differentiae. Dicitur *verus cum ratione activus*, ut prudentia secernatur ab habitibus speculativis et ab habitu erroris vel a quacumque facultate, quae ad verum et falsum sit indifferens. Additur, *circa ea quae homini bona aut mala sunt*, ut excludatur Dialectica vel alius habitus, qui sit verus cum ratione activus, non tamen virtus sit moralis. Brevius a Cicerone (2) definitur: « rerum expetendarum fugiendarumque scientia. » Itaque prudentia est virtus hoc habens munus, ostendendi in actione quavis tum debitum finem tum congrua media, necnon convenientes circumstantias temporis, loci, modi etc., unde fiat ut opus sit in omnibus et quoad omnia recte exactum.

Quaeres autem, quomodo prudentia dici possit virtus *moralis?* Etsi, *per se* loquendo, sit virtus *intellectualis* pertinens ad rationem practicam et sedem habens in facultate intellectiva; tamen participat rationem virtutis *moralis* duplici ex capite: — quia praesupponit voluntatem bene dispositam erga finem ultimum (3) — quia « ad-

---

(1) Ethic. VI. 5. *Λείπεται ἄρα αὐτὴν εἶναι ἕξιν ἀληθῆ μετὰ λόγου πρακτικὴν περὶ τὰ ἀνθρώπῳ ἀγαθὰ καὶ κακά.* De hac definitione cf. Pallavicino, qui recte addit: « Cum dicitur prudentia *habitus verus cum ratione activus*, non est intelligendum de veritate, quam habeat prudentia per conformitatem ad obiectum (hoc enim modo posset prudentiae subesse falsum, cum respiciat obiectum contingens), sed per adaequationem cum appetitu recto: quam rectitudinem praestant virtutes in appetitu residentes: et hac ratione prudentia circa verum perpetuo versatur, cum semper habeat ordinem ad appetitum rectum. »

(2) De off. 1. 43. Item s. Augustinus l. 83. Qq. q. 30.

(3) Cf. s. Th., 2. 2. q. 47. a. 1. Ibi s. Doctor affert defini-

iuvat, ut s. Thomas ait (1), omnes virtutes et in omnibus operatur. » Hinc merito dicitur moderatrix ac veluti auriga, itemque regina et magistra ceterarum omnium virtutum. Similiter dicitur id esse inter morales virtutes, quod oculus in corpore, sal in epulis, sol in mundo.

II. *Partitio* — Partes *quasi integrantes* enumerantur a s. Thoma (2) octo, videlicet *memoria* praeteritorum, *intelligentia* praesentium, *docilitas* acquiescens sententiis maiorum, *sollertia* in considerandis futuris eventibus, *ratio* conferens unum alteri, *providentia* ad rectam ordinationem in finem, *circumspectio* ad circumstantias negotii, *cautio* ad vitanda impedimenta. Harum octo, ut idem ait, quinque priores pertinent ad prudentiam, secundum quod est cognoscitiva, tres vero aliae pertinent ad eam, secundum quod est praeceptiva, applicando cognitionem ad opus. Pars vero inter omnes principalior est *providentia*, a qua nomen ipsius prudentiae sumitur.

Partes autem *subiectivae* prudentiae sunt praecipue duae, nimirum prudentia, per quam aliquis regit seipsum, quae prudentia *monastica* dici potest, et prudentia, per

---

tionem prudentiae a s. Augustino traditam, in l. de mor. Eccl. c. XV. « Prudentia est *amor* ea, quibus adiuvatur, ab iis, quibus impeditur, sagaciter eligens. » Et sic eam explicat: « Prudentia dicitur esse *amor*, non quidem essentialiter, sed inquantum *amor movet ad actum prudentiae.* »

(1) In 2. 2. q. 47. a. 6. Cf. etiam q. 123. a. 12., ubi ait: « Inter virtutes cardinales est potior prudentia, secunda iustitia, tertia fortitudo, quarta temperantia. » Est autem potior, quia rectitudinem impertitur ceteris virtutibus. Hinc, ut vidimus, prudentia inducitur ab Aristotele in ipsa generali definitione virtutis. Vide num. 161. pag. 433.

(2) In 2. 2. q. 84. a. unic. Cf. q. 49., in qua fuse per octo articulos pertractat de octo hisce quasi integralibus iustitiae partibus, Cf. etiam q. 53. a. 3.

quam aliquis regit multitudinem. « At iterum prudentia, quae est multitudinis *regitiva*, dividitur in diversas species multitudinis. Est enim quaedam multitudo adunata ad aliquod speciale negotium, sicut exercitus congregatur ad pugnandum, cuius regitiva est prudentia *militaris*. Quaedam vero multitudo est adunata ad totam vitam: sicut multitudo unius domus vel familiae, cuius regitiva est prudentia *oeconomica:* et etiam multitudo unius civitatis vel regni, cuius quidem regula directiva est in principe *regnativa*, in subditis autem est *politica* simpliciter dicta » (1). Itaque partes subiectivae seu species prudentiae sunt quinque praecipue, videlicet prudentia *monastica,* seu personalis, *oeconomica*, *militaris*, *regnativa*, *politica*. Postrema haec est virtus, qua subditi recte se gerunt erga principem.

Partes denique *potentiales*, prudentiae sunt tres, εὐβουλία, σύνεσις, γνώμη. *Eubulia* est habitus recte consultandi, i. e. media accommodata facile inveniendi. *Sinesis* est habitus rectum de consultatis iudicium ferendi. *Gnome* est habitus iudicandi de iis, quae cum non sint lege ulla sancita, solvi debent ex altioribus principiis praeter communes agendorum regulas: hinc gnome dicitur a s. Thoma (2) « importare quamdam perspicacitatem iudicii. »

III. *Vitia opposita.* — Prudentiae opponuntur *per defectum*, *praecipitatio* seu temeritas, *inconsideratio*, *inconstantia*, *negligentia* (3). Ut de inconsideratione, in quam homines frequentius labuntur, praecipue agamus, haec est vitium illorum, qui ea, quae agenda sunt, minime per-

---

(1) Ita s. Thomas, in 2. 2. q. 48. a. unic. Cf. q. 50.

(2) Ib. q. 51. a. 3.

(3) Horum aliqua opponuntur prudentiae ut est *cognoscitiva*, alia eidem ut est *praeceptiva*.

pendunt, nec proinde verum spectant finem nec vera adhibent media. Prudentiae opponuntur *secundum falsam similitudinem*, *prudentia carnis*, *astutia*, *dolus*, *fraus*, *sollicitudo temporalium rerum et sollicitudo futurorum*. Prudentia carnis, ut de ea speciatim agamus, est vitium illorum, qui omni quidem cum diligentia et finem perpendunt et media, sed pro fine habent caducum aliquod vitae huius bonum, et ad eum finem obtinendum quaevis adhibent media, etiam iniqua (1). Prudentiae opponitur *per excessum* immoderata anxietas, qua in excutiendis mediis torquetur animus, quatenus omnimoda evidentia exquiritur ibi, ubi moralis tantum certitudo haberi potest (2).

Iustitia. I. *Definitio.* — Iustitia accipitur aliquando pro toto virtutum complexu. Non eo tamen sensu a nobis hic sumitur, sed sensu pressiore ad significandam virtutem specialem. Definitur autem ab Ulpiano (3), « constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi. » De qua definitione s. Thomas (4), postquam singulas eius partes explicavit, haec addit: « Si quis vellet eam in debitam formam definitionis inducere, posset sic dicere, quod *iustitia est habitus, secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit.* Et quasi est

---

(1) « Non est, inquit s. Thomas, l. c. a. 2., bonum consilium, sive aliquis malum finem in consiliando praestituat, sive etiam ad bonum finem malas vias adinveniat. Sicut etiam in speculativis non est bona ratiocinatio, sive aliquis falsum concludat, sive etiam concludat verum ex falsis, quia non utitur convenienti medio. » Vide quae dix. super. num. 64. pag. 178.

(2) De hisce vitiis prudentiae oppositis cf. s. Thomam, 2. 2. q. 53-55, ubi de singulis praeclare pertractat.

(3) Ff. de Iust. et Iure.

(4) In 2. 2. q. 58. a. 1.

eadem definitio cum ea, quam Philosophus (1) ponit dicens, quod iustitia est habitus, secundum quem aliquis dicitur operativus secundum electionem iusti. » Haec porro virtus vere est pacis quietisque fundamentum: si enim unusquisque eis, quae sua sunt, contentus esset, nec ea, quae aliena sunt, sibi vellet, iam nulla inferretur iniuria, damnum nullum, nullae forent querelae, discordiae nullae.

De iustitia illud adverte cum s. Thoma (2), eam « *ex sua ratione habere quod sit ad alterum,* » seu requirere personarum distinctionem, *alteritatem.* Nemo sane dici potest sensu *proprio* iustus erga seipsum, neque facere iniuriam sibi: iniuria enim est laesio iuris altero invito. Item ad iustitiam pertinet ut id, quod redditur alteri, sit *iure ei debitum,* quodque reddatur secundum *aequalitatem.* « Ratio iustitiae est in hoc, quod *alteri* reddatur, quod ei *debetur,* secundum *aequalitatem* » (3).

II. *Partitio.* — Partes *integrales* a s. Thoma (4) assignantur duae, nempe habitus faciendi bonum alteri iure debitum, et habitus declinandi a malo, quod sit alteri nocivum vel incommodum.

Partes autem *subiectivae* sunt in primis iustitia *generalis,* quae et legalis dicitur, ac iustitia *particularis.* Prior sic definitur a Card. de Lugo (5): « virtus est specialis, qua quis fertur in bonum reipublicae seu communitatis, cuius est pars. » Altera vero subdividitur in *commutativam* et *distributivam.* Commutativa est illa, qua quisque recte se habet in commutationibus seu contractibus, suum

---

(1) Ethic. V. 5.: *ἡ μὲν δικαιοσύνη ἐστὶ καθ' ἣν ὁ δίκαιος λέγεται πρακτικὸς κατὰ προαίρεσιν τοῦ δικαίου.*

(2) In 2. 2. q. 58. a. 2.

(3) Ita s. Thomas, in 2. 2. q. 80. a. 1.

(4) L. c. q. 79.

(5) De Iust. disp. 1. num. 62. Cf. super. pag. 224.

cuique reddendo secundum arithmeticam inter res acceptas resque redditas proportionem: distributiva vero est qua respublica seu princeps eiusque ministri recte se habent in communibus bonis seu oneribus distribuendis, servando geometricam proportionem inter rem et merita vel conditiones personarum. Hinc dici potest, iustitiam generalem esse partium ad totum, commutativam esse partis ad partem seu privati ad privatum, distributivam vero esse totius ad partes. Ex his iustitia *commutativa* est ea, in qua perfecta iustitiae ratio (quoad *aequalitatem*, *alteritatem*, *debitum*) plenius inveniuntur.

Partes demum *potentiales* iustitiae a s. Thoma (1) sic fere enumerantur: *religio, pietas*, *observantia*, *obedientia*, *veritas*, *gratitudo*, *vindicatio*, *liberalitas*, *affabilitas*, *amicitia*. Religio est virtus, qua recte afficimur ad debitum Deo cultum venerationemque praebendam. Pietas est virtus, per quam sanguine iunctis patriaeque benevolis officia et cultum exhibemus. Observantia est virtus, per quam homines dignitate et virtute praestantes honore prosequimur. Obedientia, quae pars est praecedentium, voluntatem promptam reddit ad iusta superiorum praecepta implenda. Veritas autem est illa virtus, per quam talem se quisque praebet in suis signis vel actibus externis, qualis reapse est in se. Gratitudo nos inclinat ad acceptorum beneficiorum memoriam retinendam et ad gratias eorum auctoribus tum agendas, tum, si possumus, referendas. Vindicatio est virtus nos inclinans ad iniurias debito modo repellendas aut iustam iniuriarum illatarum reparationem exigendam. Liberalitas promptum reddit hominem ad pecunias aliasque res impendendas in usus bonos sibi, suisque et aliis. Affabilitas est virtus, qua quis in conver-

---

(1) In 2. 2. q. 80-120.

satione cum aliis uti decet se habet, studetque quantum, potest unicuique obsequi. Amicitia, est virtus, qua aliqui mutuam inter se sinceramque benevolentiam habent. — Quaeres, qua ratione hae virtutes deficiant a perfecta ratione iustitiae? Deficiunt, vel quia deest rigorose loquendo alteritas: vel quia debitum, quod alteri reddunt, non possunt reddere ad aequalitatem: vel quia, quod alteri reddunt, non est sensu iuridico debitum, ita ut ille, qui non reddat, dicatur proprie et rigorose iniuriam facere et esse iniustus. Deficiunt itaque vel ex defectu *alteritatis*, vel ex defectu *aequalitatis*, vel ex defectu *debiti*: quae tria diximus de ratione esse iustitiae (1).

III. *Vitia opposita.* — Virtuti iustitiae, ut per se patet, opposita est *iniustitia*, quum e. g. quis subripit id quod est alterius, sicque damnum et iniuriam illi infert, aut quum in permutationibus seu contractibus minus, quam debet, dare vult, aut plus, quam par est, accipere. « Quum enim bonorum maiora sibi adsciscunt, malorum vero minora admittunt, id *inaequale*, et hoc modo iniuria afficere se alios, afficique ipsi ab aliis homines putantur. Non dubium igitur, cum sit iniuria in rebus inaequalibus, quin iustitia et iustum in contractuum *aequitate* sive *aequalitate* collocetur. Proinde certum est, iustitiam, medietatem quamdam esse inter excessum atque defectum, et multum et paucum » (2). Haec mirum in modum iuvant ad conce-

(1) Cf. s. Thomam, 2. 2. q. 80. a 1. Hic articulus integre legatur. Cf. etiam, quae super. diximus pag. 233. adnot 1. de ***debito*** et ***aequalitate*** in iustitia.

(2) Arist. Magn. mor. 1. 34. Ὅταν γὰρ τῶν μὲν ἀγαθῶν τὰ μείζω αὑτοῖς νέμωσι, τῶν δὲ κακῶν τὰ ἐλάσσονα, ἄνισον τοῦτ' ἐστί, καὶ οὕτως ἀδικεῖν καὶ ἀδικεῖσθαι οἴονται. Δῆλον ἄρα ὅτι ἐπειδὴ ἡ ἀδικία ἐν ἀνίσοις, ἡ δικαιοσύνη καὶ τὸ δίκαιον ἐν ἰσότητι συμβολαίων. Ὥστε δῆλον ὅτι ἡ δικαιοσύνη μεσότης τις ἂν εἴη ὑπερβολῆς καὶ ἐλλείψεως καὶ πολλοῦ καὶ ὀλίγου.

ptum iustitiae praesertim commutativae illustrandum. De iniustitiae autem divisionibus vel speciebus in altera erit parte agendum. Aliud porro vitium, quod virtuti iustitiae opponitur, est *nimia iustitia*, quum videlicet quis subtiliter nimium ac rigorose res componere vult ultra id, quod recta dictat ratio.

TEMPERANTIA. I. *Definitio.* — « Circa voluptates et dolores, inquit Aristoteles (1), est ethica virtus : etenim propter voluptatem vilia agimus, propter dolorem deterremur a pulchris. » Hinc praeter prudentiam et iustitiam duabus adhuc indigemus virtutibus, altera quidem qua nullis illecebris, altera vero qua nullis molestiis a Dei lege implenda avertamur. Hae porro virtutes sunt *temperantia* et *fortitudo*. « Nullis, ut iam s. Augustinum disserentem audivimus, inde averti molestiis fortitudo est, nullis illecebris temperantia est. »

Temperantia est virtus, quae moderatur appetitum concupiscibilem in iis, quae *maxime* alliciunt, cuiusmodi sunt delectationes *tactus* et *gustus*, hoc scilicet efficiens, ut talibus voluptatibus utamur tantum quantum recta dictat ratio.

II. *Partitio.* — Partes quasi integrantes sunt *verecundia* et *honestas*. « De verecundia, ait Aristoteles (2) non convenit ita dicere ac si esset aliqua virtus: magis enim passioni accedit quam habitui. Definitur igitur *timor quidam infamiae*, » quo scilicet impellimur ad id vitandum quod turpe est et temperantiae contrarium. Virtus

---

(1) Ethic. l. 2. c. 3. Περὶ ἡδονὰς καὶ λύπας ἐστὶν ἡ ἠθικὴ ἀρετή. διὰ μὲν γὰρ τὴν ἡδονὴν τὰ φαῦλα πράττομεν, διὰ δὲ τὴν λύπην τῶν καλῶν ἀπεχόμεθα.

(2) Ethic. l. IV. c. 9. Περὶ δὲ αἰδοῦς ὥς τινος ἀρετῆς οὐ προσήκει λέγειν· πάθει γὰρ μᾶλλον ἔοικεν ἢ ἕξει. Ὁρίζεται γοῦν φόβος τις ἀδοξίας.

itaque dicitur eo pacto, quo virtutem vocamus quidquid in humanis affectibus laudabile est. Honestas autem ad mentem s. Thomae (1) est excellentia quaedam honore digna ob spiritualem pulchritudinem, qua quis repellit id omne, quod turpe est atque indecorum.

Partes autem *subiectivae* temperantiae sunt hae quatuor: *abstinentia*, *sobrietas*, *castitas* et *pudicitia*. Ex quibus abstinentia et sobrietas eas moderantur voluptates, quae ex cibo ac potu capiuntur, aliae vero duae illas, quae ad generationem pertinent. De hisce autem egregie disputat Angelus ille scholarum (2), qui easdem adeo perfecte in semetipso expressit.

Partes demum *potentiales* temperantiae ex eodem s. Doctore hae potissimum numerantur: *continentia*, *mansuetudo*, *clementia*, *modestia*, ac modestiae species *humilitas*, *studiositas*, *moderatio*, *eutrapelia*, *ornatus* et *simplicitas*. Continentia motus regit concupiscentiae: mansuetudo motus irae: clementia est erga sontes: humilitas appetitum gloriae moderatur: studiositas appetitum cognoscendi: moderatio externos motus ac gestus: eutrapelia iocos et ludos: ornatus et simplicitas usum spectant rerum externarum, in vestibus v. g. aut domestica supellectili. Etenim, ut ait s. Thomas (3), « pertinet ad temperantiam moderari delectationes tactus, quas difficillimum est moderari. Unde quaecumque virtus moderationem quamdam operatur in aliqua materia et refrenationem appetitus in aliquid tendentis, poni potest pars temperantiae et sicut virtus ei adiuncta. »

III. *Vitia opposita*. — « Temperantia, inquit Philoso-

(1) In 2. 2. q. 145.
(2) L. c. q. 146-154.
(3) Ib. q. 143. Vide etiam q. 155. seqq.

phus (1), media est inter intemperantiam et stupiditatem in voluptatibus. » Itaque temperantiae opponuntur *intemperantia* per excessum et *insensibilitas* per defectum. Prius est vitium illorum omnium, qui voluptatibus sensuum nimium indulgent, et proinde in cibo, potu aliisque modum non servant: id autem primo quidem animae, tum vero ipsi etiam corpori detrimentum affert. Alterum vero vitium contingit, quum aliquis ab omni huiusmodi voluptate prorsus refugit, ut si e. g. ab esu eorum, quae conservandae vitae ac valetudini necessaria sunt, velit quis abstinere, ne delectationem illam, quae naturaliter ex cibo capitur, persentiat. Quum vero ex duobus hisce vitiis primum illud sit inter homines multo frequentius, quam alterum; hinc ad illud vitandum omnes, quotquot extiterunt, sancti viri nos tantopere adhortantur. « Ad conflictum, ita s. Gregorius M. (2), spiritualis agonis non assurgitur, nisi prius intra nosmetipsos hostis positus, gulae videlicet appetitus, edomatur. »

FORTITUDO. I. *Definitio*. — « Nomen fortitudinis, ait s. Thomas (3), dupliciter accipi potest. — Uno modo, secundum quod absolute importat quamdam animi firmitatem: et secundum hoc est *generalis* virtus, vel potius conditio cuiuslibet virtutis: quia, sicut Philosophus dicit, ad virtutem requiritur firmiter et immobiliter operari. — Alio modo, potest accipi fortitudo, secundum quod importat firmitatem animi in sustinendis et repellendis his, in quibus maxime difficile est firmitatem habere, scil. in aliquibus periculis gravibus. Unde Tullius dicit in sua Rhe-

(1) Magn. moral. I. 22. *Σωφροσύνη δ' ἐστὶ μεσότης ἀκολασίας καὶ ἀναισθησίας τῆς περὶ τὰς ἡδονάς.*

(2) Moral. XXX. c. 13.

(3) In 2. 2. q. 123. a. 2.

tor. (1), quod fortitudo est *considerata periculorum susceptio et laborum perpessio*. Et sic fortitudo ponitur *specialis* virtus, utpote materiam determinatam habens. » — Itaque fortitudo, prout est specialis virtus, est habitus, qui nos promptos reddit ad graviora pericula suscipienda, durissimosque labores perferendos ob legis custodiam. Hanc e. g. exercent strenui milites, qui in bello iusto gravibus se periculis pro patria obiiciunt: potissimum vero hanc virtutem exercuere tot sancti Martyres, qui pro Christi nomine saevissima tormenta ipsamque mortem sustinuerunt.

II. *Partitio*. — Partes *integrales* sunt potissimum quatuor, *fiducia*, *magnificentia*, *patientia* et *perseverantia*. Quam divisionem ut intelligas, animadverte duos esse actus fortitudinis, ut ex tradita definitione constat, videlicet *aggredi* pericula et *sustinere* labores. Iamvero ad priorem illum actum duo requiruntur: α) ut animus sit ad aggrediendum promptus, quod habetur per *fiduciam*: β) utque animus in re, quam fidenter inchoavit, non succumbat, quod praestat *magnificentia*. Item ad alium actum duo requiruntur: α) ut animus ob imminentia mala non frangatur ex tristitia, quod habetur per *patientiam*: β) utque ex diuturna malorum perpessione homo non fatigetur atque ab incepto desistat, quod praestat *perseverantia* (2).

De fiducia ac magnificentia s. Thomas (3) haec animadvertit: « Haec duo si coarctentur ad propriam materiam fortitudinis, scil. ad pericula mortis, erunt quasi partes integrales ipsius, sine quibus fortitudo esse non

---

(1) L. 2. de Invent.

(2) Cf. s. Thomam, 2. 2. q. 128.

(3) Loc. nuper cit.

potest. Si autem referantur ad aliquas alias materias, in quibus est minus difficultatis, erunt virtutes distinctae a fortitudine secundum speciem suam: tamen adiungentur ei, sicut secundarium principali. » Eadem de patientia ac perseverantia animadvertit: « Haec etiam duo si coarctentur ad propriam materiam fortitudinis, erunt partes quasi integrales ipsius. Si autem ad quascumque materias difficiles referantur, erunt virtutes a fortitudine distinctae, et tamen ei adiungentur, sicut secundariae principali. » Ex quibus patet, quaenam sint partes *potentiales* fortitudinis.

Fortitudini autem, secundum quod est specialis virtus, non possunt assignari partes *subiectivae*: cum enim circa materiam valde specialem versetur, hinc in multas virtutes specie differentes non dividitur.

III. *Vitia opposita.* — Fortitudo, ait Aristoteles (1), est « mediocritas seu medietas circa timores et audacias, » quatenus scilicet reprimit timorem et moderatur audaciam. Hinc dicitur a s. Thoma (2) « cohibitiva timorum et audaciarum moderativa. » Duo igitur sunt vitia fortitudini opposita. Alterum est *ignavia*, vitium nempe illorum qui timorem non superantes a suscipiendis periculis laboribusque perferendis, quum opus est, desistunt: alterum vero est *nimia audacia* seu vitium illorum, qui audaciam minime moderantes laboribus ac periculis se se obiiciunt, quando non convenit vel quo modo non convenit. « Qui ea quae oportet et cuius rei causa opor-

---

(1) Ethic. III. 6.: μεσότης ἐστὶ περὶ φόβους καὶ θάρρη.

(2) In 2. 2. q. 123. a. 3. Nota vocem illam *cohibitiva*. Nam « oportet et metum subire et labores perferre: qui enim non metuens perferret, hic non est fortis: ἀλλὰ δεῖ φοβεῖσθαι μὲν ὑπομένειν δὲ· ὁ γὰρ ὅλως μὴ φοβούμενος ὑπομένει, οὐκ ἂν εἴη ἀνδρεῖος. » Magn. Mor. I. 21.

tet et ut oportet et quando, perfert ac metuit, fortis est itemque et qui confidit: nam pro rei dignitate et ut ratio postulat patitur et agit vir fortis » (1).

Thesis LIX.

Ex dictis autem consequitur, virtutes morales et humanas in medietate consistere illa, quae ad nos.

170. Praenotiones. Iuxta Aristotelicam, quam superius tradidimus (2), definitionem virtus *in medietate consistit illa quae ad nos.* « Medietas autem, ut idem pergit Philosophus (3), est duorum vitiorum, unius per excessum, alterius per defectum. » Quod Horatius (4) iis expressit verbis: « Virtus est medium vitiorum et utrimque reductum. »

Variae autem sunt virtutum species, ut ex dictis constat. — Sunt 1.° virtutes *intellectuales* et *morales*, prout in ratione sedem habent vel in appetitu. — Sunt 2.° virtutes *naturales* et *supernaturales,* prout viribus naturalibus vel gratiae supernaturalis auxiliis acquiruntur et conservantur. — Sunt 3.° virtutes *infusae* et *acquisitae,* prout a Deo ipso infunduntur in animam, vel repetitis actibus acquiruntur. — Sunt 4.° virtutes *theologicae* et *morales* prout Deum immediate spectant, vel pro obiecto imme-

---

(1) Ita Arist. Ethic. III. 7. Ὁ μὲν οὖν ἃ δεῖ καὶ οὗ ἕνεκα ὑπομένων καὶ φοβούμενος, καὶ ὡς δεῖ καὶ ὅτε, ὁμοίως δὲ καὶ θαρρῶν, ἀνδρεῖος· κατ᾽ ἀξίαν γάρ, καὶ ὡς ἂν ὁ λόγος, πάσχει καὶ πράττει ὁ ἀνδρεῖος.

(2) Cf. super. num. 161. pag. 433.

(3) Ehic. II. 6. Μεσότης δὲ δύο κακιῶν, τῆς μὲν καθ᾽ ὑπερβολὴν τῆς δὲ κατ᾽ ἔλλειψιν. Leg. integrum caput.

(4) L. I. Ep. XVIII. 9.

diato habent naturalem honestatem actionis. Iamvero ut in praecedentibus, ita hac in thesi agimus de virtutibus *naturalibus*, *acquisitis* et *moralibus*.

171. Demonstratio. Et sane quodnam est proprium et immediatum obiectum harum *moralium* et *humanarum* virtutum? Est scilicet aliquod verum vel bonum creatum et finitum. Atqui huiusmodi verum vel bonum, hoc ipso quod tale est modo finito seu limitato, non est affirmabile vel amabile nisi secundum certam et determinatam mensuram. Hanc mensuram si quis non attingat est vitiosus per defectum, κατ᾽ ἔλλειψιν: si quis praetergrediatur, est vitiosus per excessum, καθ᾽ ὑπερβολήν. Quod idem solet in operibus etiam artis contingere.

Sic inter prodigalitatem et avaritiam est liberalitas, quae ut decet et quantum decet impendit: magnanimitas media est inter superbiam et pusillanimitatem: munificentia autem est medietas inter ostentationem et indecoram parsimoniam: verecundia medium tenet locum inter impudentiam et stupiditatem: urbanitas inter scurrilitatem et rusticitatem: veracitas inter dissimulationem et iactantiam sive arrogantiam etc. Nihil de virtutibus ipsis cardinalibus addam: ex iis enim, quae in praecedente thesi exposui, satis liquet, quomodo eae in medio consistant. Inde autem fit, ut vitia quaedam facile virtutem mentiantur. Hinc illud Othonis de Galba apud Tacitum (1): « Quae alii scelera, hic remedia vocat, dum falsis nominibus severitatem pro saevitia, parsimoniam pro avaritia, supplicia et contumelias vestras disciplinam appellat. »

Haec omnia verbis confirmantur s. Thomae (2): « Virtutes morales et intellectuales sunt in medio, licet aliter et aliter, virtutes autem theologicae non sunt in

---

(1) Hist. I. 37.

(2) Qq. disp. de virtut. in comm. q. 1. a. 13.

medio, nisi forte *per accidens.* » Hae scilicet virtutes, Fides, Spes, Caritas, pro obiecto proprio et immediato habent Deum ipsum, verum et bonum infinitum. At verum et bonum infinitum, hoc ipso quod est tale, est affirmabile et amabile in infinitum, adeoque excessus in iis virtutibus non datur. « Numquam potest homo tantum diligere Deum, quantum diligi debet, nec tantum credere in ipsum, quantum debet. Unde multo minus potest ibi esse excessus. Et sic bonum talis virtutis non consistit in medio, sed tanto est melius, quanto acceditur ad summum » (1).

172. Scholion. Hunc absolvam articulum, paucis explicando celebrem illam, quam initio libri VII. Ethic. tradit Aristoteles (2), enumerationem eorum, quae in moribus fugienda sunt. En ipsa Philosophi verba: « Eorum quae in moribus fugienda sunt, tria sunt genera, *malitia*, *incontinentia*, *feritas.* Ac duorum quidem priorum contraria sunt manifesta: alterum enim *virtutem*, alterum *continentiam* appellamus: feritati autem aptissime dicere possumus opponi *eam, quae supra nos est*, *heroicam quamdam ac divinam virtutem.* »

Quae ut intelligas, animadverte virtutem includere duo: primum, ut *appetitus* sit rectus, alterum, ut *ratio* sit recta. Inde autem fit, ut dupliciter possit corrumpi virtus: primo *incomplete*, ita ut appetitus pervertatur, non tamen ratio, quae remaneat recta: secundo *complete,* ita ut simul cum appetitu ipsa etiam ratio pervertatur. Ita-

---

(1) Ita s. Thomas, 1. 2. q. 64. a. 4. Paulo post haec addit: « *per accidens* potest considerari in virtute theologica medium et extrema *ex parte nostra.* »

(2) Τῶν περὶ τὰ ἤθη φευκτῶν τρία ἐστὶν εἴδη, κακία, ἀκρασία, θηριότης. Τὰ δ' ἐναντία τοῖς μὲν δυσὶ δῆλα· τὸ μὲν γὰρ ἀρετὴν τὸ δ' ἐγκράτειαν καλοῦμεν· πρὸς δὲ τὴν θηριότητα μάλιστ' ἂν ἁρμόττοι λέγειν τὴν ὑπὲρ ἡμᾶς ἀρετήν, ἡρωϊκήν τινα καὶ θείαν.

que *incontinentia* est, per quam appetitus est pravus, ratio tamen recta: *malitia* est, per quam tum appetitus tum ratio prava sunt, per quam proinde homo est simpliciter malus ac perversus (1). Quod si ita ratio et appetitus pervertantur, ut homo evadat similis belluis, puta tigribus aut leonibus, tunc habetur feritas seu bestialitas.

Aristoteles de *malitia* quidem hoc loco non agit, cum de ea in praecedentibus libris disseruerit: de *feritate* autem breviter pertractat, siquidem quemadmodum virtus illa heroica non est virtus humana, sed quid honorabilius virtute humana, ac proinde rarum (σπάνιον), ita feritas non est vitium humanum, sed quid vitio humano deterius illudque rarum (2): de *incontinentia* vero fuse agit. Atque hoc praesertim ostendit eam minori reprobatione minorique poena dignam esse, seu malum vitiumve esse minus, quam malitiam: est enim *non continua improbitas*, et cuius incontinens *qnodammodo poenitet*.

Iamvero Dantes hanc ipsam Aristotelis enumerationem suscepit, suamque fecit in recensendis gradibus seu classibus vitiorum et poenarum in inferno (3).

---

(1) Cf. Maurum in h. l., qui haec addit verba: « Ille qui dicebat, *video meliora proboque, deteriora sequor*, erat *incontinens*. Cum enim sequeretur deteriora, habebat appetitum pravum: cum autem videret et probaret meliora, adhuc habebat rationem rectam. Qui vero ita habent perversum appetitum, ut non solum sequantur deteriora, sed etiam non videant nec probent meliora, hi non solum sunt incontinentes, sed etiam vitiosi ac pravi. »

(2) *Ὁ θηριώδης ἐν τοῖς ἀνθρώποις σπάνιος, μάλιστα δ' ἐν τοῖς βαρβάροις ἐστίν*. Loc. cit. Cf. cap. V.

(3) Vide c. XI. Ubi sic Virgilius poetam alloquitur:

Non ti rimembra di quelle parole,
Con le quai la tua Etica pertratta
Le tre disposizion, che il Ciel non vuole,
Incontinenza, malizia e la matta
Bestialitade? e come incontinenza
Men Dio offende e men biasimo accatta?

Distinguit autem *incontinentes* in — luxuriosos — gulae deditos — prodigos et avaros — iracundos: eosque in altero, tertio, quarto, quinto cyclo collocat. Hos minus, quam reliquos, divina punit iustitia (1).

Haec de incontinentia: *malitiam* (2) vero (cuius ait finem esse iniuriam, quae vel vi perpetratur vel fraude) distinguit in eam quae vi fit, et in eam quae fraude (3). — Cum autem violens esse quis possit contra proximum, contra semetipsum, contra Deum, hinc *violentos* in tribus gyris collocat septimi cycli. — Quod vero spectat ad *fraudulentos*, animadvertit fraudem fieri posse vel in eos qui nobis non fidunt, vel in eos qui nobis fidunt. Prioris generis fraudulentos in decem classes distributos locat in octavo cyclo, quem *Malebolge* appellat: sunt autem — seductores — adulatores — simoniaci — coniectores, *indovini* — deceptores seu usurarii, *barattieri* — hypocritae — fures — perversi consiliarii — auctores dissidiorum — falsarii. Alterius vero generis fraudulentos in quatuor partitur classes proditorum — contra parentes — contra concives — contra hospites — contra benefactores:

---

(1) « *Men crucciata*, ait Dantes, l. c., *la divina giustizia li martella* (non dentro della città roggia, ch' ha nome Dite): quia nimirum *incontinenza men Dio offende e men biasimo accatta.* Id autem plene respondet doctrinae Philosophi, qui incontinentiam ait vitium esse imperfectum.

(2) En aliqua divini poetae verba, l. c.:

D'ogni malizia, ch'odio in cielo acquista,
  Ingiuria è il fine, ed ogni fin cotale
  O con forza o con frode altrui contrista....
A Dio, a sè, al prossimo si puone
  Far forza; dico in loro ed in lor cose,
  Com'udirai con aperta ragione....
La frode, ond'ogni coscienza è morsa,
  Può l'uomo usare in colui che si fida,
  E in quello che fidanza non imborsa.

(3) Vide Tullium de off. I. 13.

hos locat in nono cyclo, quem, appellatione ducta a Cain, Antenore, Ptolemaeo, Iuda, distribuit in quatuor gyros, *Caina*, *Antenora*, *Tolomea*, *Giudecca*.

De amente *bestialitate* nil addit Dantes, imitatus Aristotelem, qui parum de eadem loquitur, utpote vitio non humano. Nec *fraus* ullo pacto confundenda est cum *feritate:* primo quidem quia ipse Poeta fraudem (illam etiam, quae fit in eos, qui nobis fidunt, i. e. illam etiam *proditorum*) aperte memorat ut *malitiae* speciem: secundo vero quia nil magis esset alienum a mente Philosophi, sicut ex iis, quae diximus, patet, et clarius etiam apparet ex exemplis, quae ab eodem ad feritatis conceptum explicandum afferuntur (1).

Haec neque ingrata studiosis divini Poetae cultoribus, neque a suscepta de virtutibus ac vitiis tractatione aliena esse existimavi. Apta insuper mihi visa sunt ad discipulos excitandos, ut omni studio libros versare pergant Philosophi illius, quem iure Dantes appellat « il maestro di color che sanno. »

---

(1) Haec exempla lege cap. V. l. cit.: in iis autem nullum est fraudis indicium vel vestigium. Cf Magn. Mor. II. 5., ubi explicat, quid sit *feritas*.

INDEX

RERUM SYNOPTICUS

PARS PRIOR

PHILOSOPHIA MORALIS GENERALIS

THOMAS GHETTI

PRAEPOSITUS PROVINCIAE ROMANAE SOCIETATIS IESU

Cum opus, cui titulus est *Institutiones Philosophiae Moralis* a P. Augusto Ferretti nostrae Societatis sacerdote compositum aliqui eiusdem Societatis revisores, quibus id commissum fuit, recognoverint et in lucem edi posse probaverint; facultatem concedimus, ut typis mandetur, si ita iis, ad quos pertinet, videbitur.

In quorum fidem has litteras manu nostra subscriptas et sigillo Societatis nostrae munitas dedimus.

Romae, 8 Septembris 1886.

(L. S.) THOMAS GHETTI

IMPRIMATUR

Fr. A. Bausa Ord. Praed. S. P. A. Magister.

IMPRIMATUR

Iulius Lenti Archiep. Sid. Vicesgerens.